Benediktinische Monatschrift

zur Pflege religiösen und geistigen Lebens

herausgegeben von der

Erzabtei Beuron

9. Band

1927

Verlag der Beuroner Kunstschule, Beuron (Hohenzollern)

Druck des Kunstverlages Beuron



Die Erscheinung des Herrn

Von Abt Laurentius Zeller / St. Matthias-Trier

Wie auf Ostern das Pfingstfest, so folgt auf Weihnachten Epiphanie, das Fest der Erscheinung des Herrn. Es ist von unseren Vätern in früheren Zeiten gerne Weihnachtspfingsten genannt worden. Dieser Vergleich der Feste hat seinen guten Grund. Denn wie die sichtbare Sendung des Hl. Geistes die edle Frucht des Leidens und der Auferstehung Christi, so ist seine Offenbarung an die Menschen, seine Epiphanie, die notwendige Auswirkung seiner Menschwerdung und Geburt. Es handelt sich keineswegs um bloßen Zufall oder um einen rein äußerlich begründeten Gebrauch, wenn in den großen Kirchen, wo Chor gehalten wird, an Epiphanie im Hochamt durch den Kantor die feierliche Verkündigung der beweglichen Feste stattfindet. Der Text der Ankündigung stellt Christus den Herrn in den Mittelpunkt aller Feste. Das ganze Kirchenjahr soll das Geheimnis zur Entfaltung bringen, das an Epiphanie gefeiert wird: Die Erscheinung des Herrn.

„Oft und auf vielerlei Art hat Gott", wie der Apostel im Hebräerbrief (1,1) schreibt, „in früheren Zeiten durch die Propheten zu den Vätern gesprochen"; er ist ihnen in sichtbarer Gestalt erschienen. Schon unseren Stammvater Adam hat der Herr im Paradiese seiner sichtbaren Erscheinung und seiner Ansprache gewürdigt. Auch nach dem Sündenfalle ist Gott unseren Stammeltern erschienen: er hat ihnen die verdiente Strafe verkündigt, aber auch die Verheißung des Erlösers gegeben. So reichen die Wurzeln des Festes, das wir am 6. Januar begehen, bis an die Anfänge der Menschheit hinauf. Christus ist unseren Urvätern im Lichte der Verheißungen erschienen. Nicht ohne Grund vertritt daher der hl. Augustin die Meinung, daß die Erscheinungen Gottes, von denen das Alte Testament berichtet, dem Sohne Gottes in besonderer Weise zugeschrieben werden müssen. Das ewige Wort des Vaters hat durch diese Theophanien seine Erscheinung in der mit seiner Gottheit hypostatisch vereinigten Menschengestalt vorbereitet.

So ist Gott dem Urvater Noe sichtbar erschienen, um ihn zum Bau der Arche aufzufordern; nach der Sündflut hat sich der Herr dem neuen Stammvater der Menschheit wieder gezeigt und die Verheißung der Erlösung erneuert. Auch dem Abraham ist Gott sichtbar erschienen, als er ihn ins Land der Verheißung führte, um ihn zum Vater des auserwählten Volkes zu machen; und noch des öfteren hat der Herr mit ihm nach Art eines vertrauten Freundes verkehrt. Auf diese Erscheinungen hat Christus selbst hingewiesen, als er (Joh. 8,56) zu den

Juden sagte: „Abraham, euer Vater, war vom Verlangen ergriffen, meinen Tag zu schauen; er hat ihn gesehen und war entzückt". Moses ist der Herr im brennenden Dornbusch erschienen, und auf Sinai hat er ihm einen Abglanz seiner Herrlichkeit gezeigt. Auch den späteren Propheten erschien Gott in sichtbarer Gestalt und gab ihnen neue Verheißungen, um sein Volk auf den Tag der großen Epiphanie vorzubereiten, deren Gedächtnis wir am 6. Januar festlich begehen.

Als sterbliches Menschenkind lag der ewige Sohn Gottes in der Krippe von Bethlehem. Maria und Joseph waren die ersten, die das göttliche Kind mit ihren leiblichen Augen sehen durften. Was sie da schauten, war ein Menschenkind, das seiner äußeren Gestalt nach allen anderen glich. Nur im dunkeln Lichte des Glaubens haben Maria und Joseph die Gottheit des Kindes erkannt. Maria glaubte der Botschaft des Erzengels Gabriel; aus seinem Munde erfuhr sie, daß das Kind ihres jungfräulichen Schoßes der wahre Sohn Gottes sei. Auch dem hl. Joseph hat ein Engel Gottes das Geheimnis der Menschwerdung kundgemacht. Christus der göttliche Welterlöser ist Maria und Joseph im Lichte des Glaubens erschienen.

Wieder war es ein Bote des Himmels, der das Geheimnis der heiligen Nacht den Hirten von Bethlehem verkündet hat. Von göttlichem Lichtglanz umflossen erschien ein Engel, um den schlichten Nachkommen Davids die Frohbotschaft zu bringen: „Fürchtet euch nicht; denn siehe, ich verkünde euch eine große Freude, die allem Volke zuteil wird: Heute ist euch in der Stadt Davids der Heiland geboren worden, Christus der Herr" (Luk. 2, 10). Die Hirten haben die Botschaft des Engels gläubig aufgenommen, sind nach Bethlehem geeilt und haben das Kind und seine Mutter gefunden. Vor ihren Augen lag ein sterbliches Menschenkind, in Windeln eingewickelt, in einer Krippe auf Stroh gebettet. Auch sie haben nur im Glauben an das Wort des Engels die göttliche Hoheit des Kindes erkannt. Im Lichte des Glaubens ist auch ihnen Christus erschienen.

Die Liturgie des Festes der Erscheinung hebt drei Begebenheiten aus dem Leben Christi hervor, die das Geheimnis des Tages veranschaulichen. Im Vordergrund steht die Berufung der Magier aus dem Morgenlande. Ihnen zeigte ein Stern die Geburt des Heilandes an. Sie haben die messianischen Weissagungen gekannt und den König Israels erwartet, der der Welt das Heil bringen würde. Sie suchen ihn in Jerusalem, erfahren aber vom König Herodes, daß der König der Juden, nach dem sie fragen, in der Stadt Davids geboren werde. Herodes hatte ihre Frage: „Wo ist der neugeborene König der Juden?"

wohl verstanden; auch er hat die Weissagungen der Propheten gekannt. Er schickt die Magier nach Bethlehem, den neuen König zu suchen, bleibt aber selber ungläubig. Wieder leuchtet den drei Magiern der Stern, der ihnen im Morgenland erschienen war; er zieht vor ihnen her und bleibt über dem Hause stehen, wo das Kind mit seiner Mutter verweilt. Auch sie finden ein sterbliches Menschenkind: aber der Stern, den sie gesehen, die Zeugnisse der Propheten, die sie gelesen, das Licht der Gnade, das ihre Seelen erfüllte, sagen ihnen, daß dieses Kind wahrer Sohn Gottes, der Heiland der Welt ist. Sie bringen ihm ihre Gaben dar. Christus ist auch ihnen im Lichte des Glaubens erschienen.

Schon im Anfang des dritten Jahrhunderts hat man im Orient am Feste Epiphanie auch der Taufe Christi im Jordan gedacht. Clemens von Alexandrien (gest. um 215) berichtet, daß die gnostischen Basilidianer am 6. Januar mit der Geburt Christi auch seine Taufe am Jordan begehen. Nach der irrigen Meinung dieser Sekte war Christus nicht von Anfang an wahrer Sohn Gottes; erst bei der Taufe sei der Logos auf Jesus herabgekommen. Vielleicht war dieser Irrtum für sie der Anlaß, mit der Geburt Christi auch seine Taufe zu feiern. Wir können aber nicht annehmen, daß die Kirche von den gnostischen Irrlehrern das Gedächtnis der Taufe Christi am Feste seiner Erscheinung übernommen hätte. Wir dürfen vielmehr voraussetzen, daß an Epiphanie von frühester Zeit an jene Begebenheiten aus dem Leben des Herrn in der Liturgie hervorgehoben wurden, die das Geheimnis des Festes am besten veranschaulichen. Im Orient, wo das Fest entstand, hat man am 6. Januar zunächst die Geburt des Heilandes gefeiert; man hat aber seine Geburt von Anfang an nicht in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zum Gegenstand des Festes gemacht, sondern in ihrer übergeschichtlichen Bedeutung für das Heil der Menschheit. Im Abendlande wurde dann im vierten Jahrhundert der Geburtstag des Herrn eingeführt und wohl aus mystischen Gründen auf den 25. Dezember verlegt; der wirkliche Tag seiner Geburt war ja nicht überliefert. Weil an Weihnachten die Geburt Christi in ihrer zeitgeschichtlichen Wirklichkeit gefeiert wurde, hat das Fest bald auch im Orient Eingang gefunden, und die römische Kirche übernahm vom Orient um die gleiche Zeit das Fest der Erscheinung des Herrn. Die Verbindung der beiden Feste hat zur Klärung und Festigung ihres Charakters geführt. Das Gedächtnis der Geburt Christi blieb dem Weihnachtsfeste vorbehalten und am 6. Januar wurde das Hochfest seiner Erscheinung gefeiert.

Im Abendland galt die Berufung der Magier aus dem fernen Osten von Anfang an als die Hauptdarstellung des Festgedankens.

Der hl. Augustin, der hl. Leo und andere Väter heben sie in ihren Festpredigten hervor. Aber auch die beiden anderen Begebenheiten aus dem Leben Christi, seine Taufe am Jordan und sein erstes Wunder auf der Hochzeit zu Kana, die im Orient am Feste der Erscheinung gefeiert wurden, haben in die römische Liturgie Aufnahme gefunden. Schon der hl. Paulinus von Nola (gest. 431) erwähnt neben der Anbetung der Magier auch die Taufe und das erste Wunder Christi. Die Verbindung der drei geschichtlichen Begebenheiten hat ihren Grund im Festgeheimnis: die drei Offenbarungen der Herrlichkeit Christi veranschaulichen den Epiphaniegedanken so klar, daß ihre Zusammenstellung sich von selbst nahelegen konnte. Die Magnifikatantiphon der zweiten Vesper spricht diesen dreifachen Festgedanken schön aus: „Wir feiern den heiligen Tag, den drei Wunder verherrlichen. Heute führte der Stern die Weisen zur Krippe; heute ist auf der Hochzeit Wein aus Wasser geworden; heute wollte sich Christus im Jordan von Johannes taufen lassen, um unser Erlöser zu werden. Alleluja."

Im Johannesevangelium wird die Taufe Jesu am Jordan ganz deutlich als Epiphanie hingestellt. Sie leitet das öffentliche Auftreten Jesu ein und bildet gleichsam die amtliche Beglaubigung Christi vor seinem Volke. Die Israeliten waren gewohnt, durch Männer außergewöhnlicher Gottessendung, durch Propheten geführt zu werden. Johannes der Täufer war als Prophet aufgetreten und anerkannt worden; er war der von Gott gesandte Mann, der die Aufgabe hatte, seinem Volke den Messias vorzustellen. Christus selbst ist hinausgegangen zu ihm an den Jordan, um sich von ihm taufen zu lassen und so vor allem Volke die rechtmäßige Sendung des Täufers anzuerkennen. Diese Tat demütiger Unterwerfung wurde die Brücke, auf der Christus die Ufer des Alten Bundes verließ, um ins Land des Neuen Bundes zu gehen und nun selbst als Prophet der Propheten aufzutreten. Johannes hat, wie das Evangelium ausdrücklich berichtet, seine Aufgabe darin erblickt, seinem Volke die Erscheinung Christi zu bezeugen. „Damit er in Israel offenbar werde, bin ich gekommen und habe mit Wasser getauft" (Joh. 1, 31). Christus ist in der Knechtsgestalt seiner menschlichen Natur zu seinem Vorläufer Johannes an den Jordan gekommen und hat verlangt, von ihm getauft zu werden. Johannes wollte sich sträuben, aber ließ es geschehen, als Jesus auf seiner Bitte bestand, „um alle Gerechtigkeit zu erfüllen" (Matth. 3, 15). Nun öffneten sich die Himmel, der Hl. Geist stieg in Gestalt einer Taube auf Christus herab, und die Stimme des Vaters vom Himmel sprach: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe" (Matth. 3, 16 f.).

Die sichtbare Erscheinung des Hl. Geistes und die Stimme des Vaters waren für Johannes das Zeichen, an dem er Christus erkennen sollte. In diesem Zeichen ist ihm Christus erschienen. So bezeugt Johannes selbst: „Ich habe ihn nicht gekannt, aber der, welcher mich gesandt hat, im Wasser zu taufen, hat mir gesagt: Der, auf den du den Geist herabsteigen und auf dem du ihn bleiben siehst, der ist es, der im Hl. Geiste tauft" (Joh. 1, 33). So ist die Taufe Jesu am Jordan eine herrliche Epiphanie und zugleich die Einsetzung der christlichen Taufe.

Auch das erste Wunder, das Christus auf der Hochzeit zu Kana gewirkt hat, wird im Johannesevangelium ausdrücklich als Offenbarung der göttlichen Hoheit des Herrn hingestellt, so daß seine Aufnahme in die Liturgie des Epiphaniefestes sehr nahe lag. Der Evangelist schreibt: „Mit diesem Wunder zu Kana in Galiläa hat Jesus den Anfang gemacht und seine Herrlichkeit geoffenbart, und seine Jünger haben an ihn geglaubt" (Joh. 2, 11). Im Johannesevangelium wird das Festgeheimnis der Epiphanie überhaupt öfter hervorgehoben, während in den drei anderen Evangelien rein geschichtlich über die Wunder und Predigten des Herrn berichtet wird. Gleich am Anfang des Evangeliums weist der Apostel Johannes auf den Gedanken der Erscheinung hin. Unmittelbar nach der Stelle: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt", ist hinzugefügt: „Und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater voll Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14). Hier sind Weihnachten und Epiphanie schon deutlich als getrennte Geheimnisse ausgesprochen.

Im Zusammenhang des ersten Wunders mit der Hochzeit zu Kana hat man keinen Zufall gesehen. Die religiöse Auffassung des Lebens kennt überhaupt keinen Zufall. Man sah in der Verwandlung des Wassers zu Wein ein Zeichen, einen Hinweis auf den Sinn aller Wunder, die Christus gewirkt hat. Christus ist gekommen, um das Wasser der sündhaften Menschheit in den edlen Wein der Kinder Gottes zu verwandeln; er ist gekommen, um als Bräutigam der Seelen mit den Menschen Vermählung zu feiern.

Die Erscheinung des Herrn ist nicht nur Offenbarung und Glaube, sie ist auch Gnade und Liebe. Christus hat seine Gottheit in seiner Menschheit geoffenbart, damit wir ihn kennen lernen, damit wir ihn lieben, wie er uns geliebt hat. Das Fest der Erscheinung ist der Hochzeitstag der Kirche. In der Antiphon zum Benedictus der Laudes wird das ganze Geheimnis des Festes und seine Darstellung im Leben Christi sehr schön zusammengefaßt in die Worte: „Heute ist die Vermählung der Kirche mit ihrem himmlischen Bräutigam: denn heute hat Christus

im Jordan ihre Sünden abgewaschen; die Magier eilen mit ihren Geschenken zur Hochzeit des Königs, und die Gäste erfreuen sich am Weine, der aus Wasser verwandelt wurde. Alleluja."

Das Fest der Erscheinung ist früher, solange das Volk regen Anteil nahm am Leben der Kirche, eines der beliebtesten gewesen. Bis heute haben sich manche Gebräuche erhalten, die uns zeigen, wie das Volk seines Glaubens froh war und in den Weisen aus dem Morgenlande, die nach der Legende drei Könige waren, Vertreter seines eigenen Glaubens gesehen hat. Das Volk war am Dreikönigstage von freudigem Danke erfüllt; denn es trug die Überzeugung im Herzen, daß Christus im Glauben allen erschienen ist. Frohen Herzens, dankbaren Sinnes hat alles eingestimmt in das Gebet der Kirche: „O Gott, der du am heutigen Tage die Heiden durch einen Stern zu der Erkenntnis deines Eingeborenen geführt hast: gewähre gnädig, daß auch wir, die wir dich durch den Glauben bereits erkannt haben, bis zur Anschauung deiner Herrlichkeit gelangen." Wenn wir am Dreikönigstage auf dieses Gebet ein kräftiges ‚Amen' sagen, dann dürfen wir am großen Tage unseres Eingangs in die Ewigkeit eine neue Erscheinung des Herrn erleben. „Denn jetzt sind wir Kinder Gottes; aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen, daß wir, wenn er sich zeigen wird, ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn schauen werden, so wie er ist" (1 Joh. 3, 2).

Aus St. Leos Predigt auf Epiphanie.

Erkennen wir also, Geliebteste, in den Weisen, die sich anbetend vor Christus neigten, die Erstlinge unserer Berufung und unseres Glaubens! Laßt uns jubelnden Herzens die Anfänge froher Hoffnung feiern! Mit dem heutigen Fest begannen wir einzugehen in das ewige Erbe; es erschlossen sich uns die Geheimnisse der Schriften, die von Christus reden. Die Wahrheit, von der das verblendete Judentum sich abwandte, ergoß ihr Licht über alle Völker. Ehren wir darum den hochheiligen Tag, an dem der Urheber unseres Heiles offenbar wurde. Ihn, dem die Weisen als Kind huldigten, wollen wir als Allmächtigen im Himmel anbeten. Wie sie dem Herrn aus ihren Schätzen sinnvolle Gaben weihten, so laßt auch uns aus unseren Herzen Gottes würdige Spenden darbringen.

(Brevierlesung am Feste, 2. Nokturn)

* * *

Die Aufnahmefähigkeit der Heiden für die Gnade

Von P. Thomas Ohm / St. Ottilien.

I

Mit Paulus haben wir Einsicht in das Christusgeheimnis: „Die Heiden sind Miterben, Mitglieder, Mitgenossen der Verheißung in Christus Jesus" (Eph. 3, 6). Der Ewige hat sie allesamt in reiner und freier Güte zur Gottanschauung berufen, ja verpflichtet. Daher ist jeder kulturstolze und selbstgenügsame Indifferentismus gegenüber dem übernatürlichen Endziel sündhaft. Die übernatürliche Berufung fordert vom Erdenpilger, daß er sich auf die Gottanschauung durch ein gottförmiges Gnadenleben vorbereite. Nur die gelangen zur Seligkeit, die schon hienieden als Gotteskinder leben, die schon auf Erden in Glaube, Hoffnung und Liebe Gott anhangen und durch die Gnade der göttlichen Natur teilhaftig sind. Wie die Blüte die Knospe, so setzt das Gnadenleben in seiner jenseitigen Vollendung das unvollkommene Gnadenleben auf Erden voraus.

Sind nun die Heiden Gotteskinder? Sind sie mit Gott durch die Gnade verbunden? Betrachten wir die heidnische Menschheit in ihrer Gesamtheit, so müssen wir bei voller Anerkennung des vielen Wahren und Guten in der Heidenwelt doch mit einem traurigen ‚Nein' antworten. Die Heiden sitzen in Finsternis und Todesschatten (Luk. 1, 79); sie weilen in der G o t t e s f e r n e. Dafür zeugen viele Wahrnehmungen, die wir machen können. Fast überall gewahren wir Anzeichen geistiger und sittlicher Verderbnis. Das Heidentum ist in vieler Beziehung verderbt, wenn auch nicht von Anfang an und überall in gleicher Weise.

Werfen wir einen Blick auf das Geistesleben im Heidentum. Wir bewundern viele Errungenschaften. Aber in ihrer Gesamtheit genommen sind die Erkenntnisse, die von den Heiden gewonnen wurden, doch sehr unzulänglich. Was wissen die Heiden in ihrer Mehrzahl von der Einzigkeit und Absolutheit, der Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes? Was wissen sie von der Liebe und Güte des himmlischen Vaters, von der Erlösung und Berufung durch Christus, vom höchsten Ideal des sittlichen Lebens und der übernatürlichen Kindschaft Gottes, vom ewigen Leben und der Gottanschauung? Paulus hat recht, wenn er mit Berufung auf die Heiden sagt: „Sie sind dem Leben in Gott entfremdet durch Unwissenheit" (Eph. 4, 18). Und erst die Irrtümer! Kein Heide, nicht einmal die größten Geister des Heidentums haben sich in lebenswichtigen Fragen ganz von Irrtum frei gehalten. Nur ein paar Schlag-

wörter für heidnische Irrtümer: Animismus, Fetischismus, Naturalismus, Dualismus, Polytheismus, Pantheismus bis zum Atheismus.

Neben den Verirrungen auf intellektuellem Gebiet gewahren wir in der heidnischen Welt moralische Verirrungen. „Die Heiden wandeln in der Nichtigkeit ihres Sinnes" (Eph. 4, 17). Bei ihnen hat die Loslösung von Gott und die Hinkehr zur Kreatur bis zu deren abgöttischer Verehrung statt. Wir stoßen da nur zu oft auf Diesseitsgesinnung und Weltverkettung, Humanismus und Autonomismus, Subjektivismus und Säkularismus bis zum Satanismus. Am ärgsten scheint die Verderbnis vielfach unter dem Einfluß des europäischen Neuheidentums in moderner Zeit geworden zu sein. Vielerorts sind Laster verbreitet, die man früher nicht kannte.

Jahrtausendelang haben nun Irrtum und Sünde unter den Heiden geherrscht, und sie haben sich nachhaltig ausgewirkt und fest verwurzelt, so zäh und hartnäckig, daß die Missionen nur langsame Fortschritte machen. Menschlich gesehen sind diese angesichts der jahrhundertelangen Arbeit und riesigen Kraftaufwendung oft sehr gering. Die gewohnten Anschauungen und ererbten Religionsformen scheinen manchen Völkern wie auf den Leib zugeschnitten und daher unverdrängbar. Der Aussatz der Sünde ist nicht selten so tief in die Seele eingefressen, daß er den Eindruck der Unheilbarkeit erweckt. Es gelingt nicht immer, die Berge abzutragen und so dem Heiland die Wege zu ebnen. Die Ohren vieler Heiden bleiben taub für die „frohe Botschaft". Sie verharren bei den sündigen Werken ihrer Väter.

Die größten Bemühungen des Missionars wollen oft so wenig fruchten. Die Verzweiflung könnte einen befallen oder doch Resignation und Kleingläubigkeit, Müdigkeit und Lähmung in der Missionstätigkeit.[1] Manchen drängt sich da so etwas wie eine Nikodemusfrage auf die Lippen: Können alle diese Heiden, so alt und grau geworden in ihren Auffassungen und ihrer Denkweise, ihren Sitten und Sünden, überhaupt noch wahrhaft wiedergeboren werden? Kann ein neuer Frühling über alle heidnischen Lande kommen mit Sonnenschein und Blüten? Kann Irrtum und Sünde wirklich in allen Heidenherzen entwurzelt werden und die Wahrheit und Gnade an ihre Stelle treten?

---

[1] Solche Stimmen einer gewissen Resignation drangen in letzter Zeit mehrfach an unser Ohr. Vgl. etwa P. G. Stenz S. V. D., Zur Missionsmethode und -lage in China. Zeitschr. f. Missionswiss. 15 (1925), 196—206; P. L. Bollig O. M. Cap., Eine Lebens- und Gewissensfrage der Chinamission. Ebd. 16 (1926), 63—65. Vor mir liegt ein vom 21. 7. 26 datierter Brief eines erfahrenen Missionars aus Fernasien, darin es heißt: „Es ist wohl wahr: menschlich gesprochen hat das Missionswerk geringe Aussichten auf günstigen, erfreulichen und sicheren Fortgang."

II

So steht also vor uns die Frage: Kann sich die Gottesferne der Heiden in eine Gottesnähe, ihre Gottunähnlichkeit in Gottähnlichkeit, ihre Teufelsknechtschaft in Gotteskindschaft, ihr Sündentod in Gnadenleben wandeln? Verwechseln wir diese Frage nicht mit der Frage, ob die Heiden allesamt für die Gnade empfänglich oder der Gnade gegenüber aufgeschlossen und willig sind, ob sie auf dieselbe mit Freuden reagieren. Letztere Frage ist eine empirische, soweit man der Gnade gegenüber überhaupt von Empirie sprechen darf, unsere dagegen zunächst eine rein dogmatische. Wir wollen nur wissen, ob bei den Heiden oder wenigstens bei gewissen Heiden eine innere Unmöglichkeit der Begnadung und Wiedergeburt vorliegt.[1]

Eines ist sicher: Wenn diese Umwandlung Tatsache werden soll, dann kann es nur durch Gottes Gnade geschehen. Ohne Gnade tritt kein Mensch in das Kindschaftsverhältnis zu Gott, ohne Gnade vermag auch kein Erdenpilder das übernatürliche Ziel der Gottanschauung zu erreichen. Diese heilsnotwendigen Gnaden bietet nun Gott jedem Menschen an. Seine Gnaden sind mächtig, ja allmächtig, und doch haben sie Schranken, wenn ich mich so ausdrücken darf. Das, was innerlich unmöglich ist, können sie nicht möglich machen.

Gott ist das Leben. Von seinem Thron quillt der Strom des Lebens in die Welt hinaus. Ein verdorrter Baum wird trotz reichlichen Wassers und warmer Frühlingssonne niemals wieder ausschlagen und Früchte bringen. — Die Heiden sind tot durch die Sünde. Sie gleichen dem verdorrten Baum. Werden sie an den Wassern des Lebens wieder erwachen und Früchte bringen können? Sind sie gar durch das Reis Christi veredlungsfähig?

Gott ist das Licht. Wie der Sonne Licht sprüht sein Licht hell und goldig, erleuchtend und erwärmend über die Erde hin. Auch „denen, die im Lande des Todesschattens wohnen, ist sein Licht aufgeleuchtet“ (Matth. 4, 16). Ein Blinder, dessen Auge und Sehnerv zerstört ist, hat keine Sehfähigkeit mehr für das Licht. Kein Arzt kann ihm helfen. — Die Heiden sind blind und verfinstert, weil ohne Glauben. Können sie je des Lichtes gewahr werden?

Gott ist die Kraft. Wie die Sonne mit ihrer Wärme das Leben in den Keimen unter der Erde weckt, so Gott in den Herzen durch seine Gnade. Wo die Keime in den Samen abgestorben oder überhaupt

---

[1] Vgl. über diese Frage meine Schrift: Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin. Münster i. W. 1926, 236—247, wo auch die Literatur angegeben ist.

keine Keime vorhanden sind, kann die Sonne kein Leben mehr hervorlocken. — In den Heiden ist kein Anfang übernatürlichen Lebens. Sie sind innerlich tot und leer. Können sie aufleben?

Gottes Gnade ist Heilmittel wider Irrtum und Sünde. In Kraft der Gnade stehen die Sündenkranken auf. Aber es gibt ein unheilbares Siechtum, wo auch die besten Medizinen nichts helfen. — Die Heiden sind krank. Ist ihr Siechtum vielleicht so groß wie etwa bei den gefallenen Engeln, daß eine Heilung ausgeschlossen ist?

Gott ist allgegenwärtig mit seinem Licht und seiner Kraft, mit seiner Hilfe und Gnade. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg. 17, 28). Können die Heiden ihn ergreifen? „Er in uns — wir in ihm." Können die Heiden seiner inne werden? Gott regt sie alle an, ihn zu suchen und ihn zu entdecken. Haben die Heiden, die nach Paulus „ohne Gesicht" sind, überhaupt noch eine Reaktionsfähigkeit dem geheimnisvollen Gott gegenüber?

Aber drücken wir uns anders, theologisch genauer aus: Ist bei den Heiden trotz aller Geistesverwirrung und Sittenverderbtheit, trotz Erbsünde und persönlicher Sünden eine Aufnahmefähigkeit für die Gnade vorhanden oder ist es von vornherein eine Torheit zu hoffen, daß sie in den erhabenen Stand der reinen Kinder Gottes erhoben werden können? Ist das Gefäß der Gnade unwiederbringlich zerbrochen, daß es nie wieder Wasser des Heiles aufnehmen kann? Ist die Natur in ihnen ganz verderbt oder kann sie noch als Grundlage für die Übernatur dienen? Sind die Heiden noch wahrhaft fähig für die Gnade, für eine Teilnahme an der göttlichen Natur?

Es ist klar, daß die Entscheidung dieser Fragen von größter Bedeutung für das Missionswerk ist. Wenn bei den Heiden wesentliche Schwierigkeiten gegen die Gnade und das Christentum bestehen, dann hat die Mission, wenigstens soweit sie universal sein will, ihre Berechtigung verloren. Die Missionsarbeit wird zu einem mehr oder minder fruchtlosen Mühen. Wenn der Gnadensame von vornherein auf felsigen Grund fällt, warum ihn dann überhaupt ausstreuen? Ist aber die Aufnahmefähigkeit vorhanden, dann haben wir Grund und Veranlassung zur Mission, dann ist das Vertrauen und die Geduld des Missionars bei seiner Arbeit gerechtfertigt. Insofern spielt die Frage der Aufnahmefähigkeit der Heiden für die Gnade ein große Rolle in der Missionsgründung. — Es ist aber auch von großer Bedeutung festzustellen, wie weit und inwiefern diese Aufnahmefähigkeit vorhanden ist. Denn danach muß sich das Wirken des Missionars oder die Missionsmethode gestalten.

III

Manche vertreten grundsätzlich die Auffassung, daß nicht alle Menschen für das Religiöse aufnahmefähig sind, so wenig wie jeder für die Musik aufnahmefähig ist. Damit ist natürlich auch die Aufnahmefähigkeit aller Menschen für die Gnade geleugnet. In Konsequenz zu ihrem Ideal vom „natürlich sich selbst genügsamen Menschen" und ihrer Ansicht von der „Naturabgeschlossenheit", die sich in dem Satz: „Der Mensch, das Maß aller Dinge" ausprägt, lehren die Rationalisten und Naturalisten, daß die Menschen überhaupt keine Potenz besitzen, gemäß der sie in den Stand der Übernatur erhebbar wären. Es gibt auch Häretiker, die in Übertreibung der Erbsünde und ihrer Sündenfolgen bei allen oder wenigstens bei bestimmten Menschen die Aufnahmefähigkeit der Natur für die Gnade leugnen. Den Naturalisten und Rationalisten wie auch diesen Häretikern gegenüber hält die katholische Kirche an der Aufnahmefähigkeit aller Menschen für die Gnade fest, ohne die Güter der Natur zu verkennen, bzw. ohne in „oberflächlichem Optimismus" die tiefen Schäden der Sünde und des Irrtums im einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit zu übersehen.

Im Gegensatz zu Gott, dem wesenhaften Sein und der reinsten Wirklichkeit, ist das Geschöpf in seiner Zufälligkeit und Endlichkeit, seiner Veränderlichkeit und Unvollendetheit, seiner Bewegtheit und Zusammengesetztheit ein Seiendes im Zustand der Möglichkeit und Vervollkommnungsfähigkeit, ein Wesen, das ‚ist', aber auch ‚wird', das also noch ‚Sein' empfangen kann. Zu seinem Wesen gehört es, aufnahmefähig oder empfänglich zu sein, ein ‚Sein' zu bekommen, das es vorher nicht hatte. Das Geschöpf kann immer noch etwas werden, kann immer aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehen. Diese Möglichkeit ist entweder eine aktive oder passive, eine Veranlagung zum Handeln oder eine Veranlagung zum Leiden. Uns interessiert hier besonders die letztere. Sie findet sich bei jedem Geschöpf. Jedes Geschöpf hat eine Passivpotenz oder eine passive, reale Veranlagung, „eine neue Seinsweise von einem anderen anzunehmen." Weil dieser andere, dieser Handelnde (agens) ein verschiedener sein kann, gibt es bei jedem Geschöpf verschiedene Arten von Passivpotenzen, nämlich eine natürliche und eine gehorsame Passivpotenz (potentia passiva naturalis — potentia passiva obedientialis). Erstere wird so genannt, weil sie durch ein natürliches Agens in den Akt oder die Wirklichkeit überführt wird oder werden kann. Letztere aber wird als gehorsame Potenz oder Gehorsamsfähigkeit bezeichnet, weil sie die Gehorsamsfähigkeit des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer in „Hinsicht auf einen höheren Akt"

darstellt. Die Gehorsamsfähigkeit des Geschöpfes besteht in der passiven Aufnahmefähigkeit des Geschöpfes für das übernatürliche Wirken Gottes oder in der Möglichkeit, durch Gott (das agens primum) in einen höheren Akt als einen solchen natürlicher Art überführt zu werden.

Aus der Stellung des Geschöpfes geht an sich wesentlich hervor, daß es eine solche Gehorsamsfähigkeit besitzt. Das Geschöpf muß Gott auf jeden Wink gehorchen, muß mit sich machen lassen, was Gott will, zumal Gott es aufs innerlichste durchdringt und durchgreift. Es bedeutet in den Händen Gottes dasselbe, was der Marmorblock in den Händen des Bildhauers, ja offenbar noch viel mehr. „Gott kann Abraham aus diesen Steinen hier Kinder erwecken" (Matth. 3, 9). Wenn Gott sein Allmachtswort spricht, wandelt sich sogar das Wasser in Wein. Das Wasser hat also die Gehorsamsfähigkeit, durch Gott in Wein verwandelt zu werden.

Als Geschöpf ist auch der Mensch von Gott abhängig und dessen Willen gegenüber gehorsamsfähig. Er muß Gott auf jeden Wink gehorchen und seinen Willen an sich geschehen lassen, ist also auch Gottes Gnadenwirken gegenüber aufnahme- und gehorsamsfähig.

Jedes Geschöpf, auch der Mensch, hat nun dem Wirken Gottes gegenüber die Gehorsamsfähigkeit, auch das an sich geschehen zu lassen, was dem eigenen Wesen widerspricht oder gegen die Natur ist. Es eignet ihm also die Gehorsamsfähigkeit zu einem Akt, der die eigene Natur zerstört oder wenigstens vergewaltigt. Wir wollen diese als Gehorsamsfähigkeit im weiteren Sinn bezeichnen. Die Gehorsamsfähigkeit des Menschen gegenüber der Gnade stellt aber eine Gehorsamsfähigkeit im engeren Sinn dar. Denn der Gnadenakt ist nicht gegen die Natur des Menschen, sondern seiner Natur konvenient oder zukömmlich. Bei der Verwirklichung der Gehorsamsfähigkeit durch die Gnade wird die menschliche Natur nicht vergewaltigt oder zerstört, sondern erhöht und verklärt.

Daß der Mensch eine solche Gehorsamsfähigkeit im engeren Sinn gegenüber der Gnade besitzt, geht aus der unmittelbaren Hinordnung des Menschen auf Gott, aus seiner geistigen Natur hervor. Der Mensch trägt nicht bloß Gottes Spuren an sich, er stellt sogar ein Abbild oder Ebenbild Gottes dar. Er steht an der Grenzscheide der materiellen und der geistigen Welt und hat daher auch teil am Leben der geistigen Wesen, auch am Leben Gottes durch seine Seele, durch Erkennen und Wollen. Weil er Gott ähnlich ist und mit einem Bestandteil seines Wesens in die rein geistige Welt hinübergreift, ist er auch empfänglich für Vollkommenheiten des Lebens der Engel, ja sogar Gottes. Weil er schon Erkenntnis und Willen besitzt, kann er auch zur Teilnahme an

dem Gott eigenen Erkennen und Wollen und Leben erhoben werden. Da dies nur durch die Gnade geschieht, folgt ohne weiteres, daß der Mensch für die Gnade empfänglich ist.

Die Pläne Gottes sind ganz einheitlich von Ewigkeit her. Er hat die Natur gleich so angelegt, daß sie ein Gefäß für die Gnade werden kann. Die Natur ist auf die Gnade abgestimmt. Diese Gehorsamsfähigkeit ist durch die Erbsünde nicht zerstört worden; denn durch sie wurde die Natur nur verwundet, nicht aber in ihrem Wesen vernichtet. Das Gleiche gilt von den persönlichen Sünden der Menschen. Durch die Erbsünde und die aktuellen Sünden wird die Natur des Menschen nur weniger empfänglich für die Gnade; sie bleibt aber eben doch aufnahmefähig für deren Wirken.

Diese menschliche Natur ist nun allen Menschen im Wesen gemeinsam. Es gibt keine verschiedenen Grade des Menschseins. In metaphysischer Verwandtschaft sind alle miteinander verbunden. Alle besitzen die menschliche Natur mit ihren wesentlichen Bestandteilen ohne Einschränkung. Wenn darum die anderen Menschen auf Grund ihrer Natur für die Gnade aufnahmefähig sind, dann auch die Heiden.

Diese Aufnahmefähigkeit ist die allgemeine Voraussetzung des Missionsbefehles Jesu und der gesamten Missionstätigkeit. Die universale Missionstätigkeit der Kirche zeugt für die Wahrheit unserer Lehre. Einen stringenten Erfahrungsbeweis können wir für unsere These nicht vorlegen, weil die Gnade keine direkte Erfahrungstatsache und kein Bewußtseinsinhalt ist. Wir vermögen bei keinem Menschen unzweifelhaft festzustellen, ob und wann er in den Stand der Gnade getreten, ob und wann die Gehorsamsfähigkeit gegenüber der Gnade zur Gnadenwirklichkeit geworden ist. Dagegen läßt sich wohl ein allgemeiner Indizienbeweis erbringen, der aber natürlich der strengen Beweiskraft ermangelt. Eine große Anzahl von Erfahrungstatsachen und Anzeichen sprechen dafür, daß alle Menschen, auch die größten Sünder und Heiden, für die Gnade aufnahmefähig sind und bleiben. Sowohl Natur- wie Kulturvölker, sowohl Menschen auf tiefer Kulturstufe wie solche auf hohem Niveau haben sich oft für Gnaden höchsten Grades aufnahmefähig gezeigt. Heilige und religiöse Genies treffen wir auch bei den Naturkindern. Sogar die größte Verderbnis ist kein unüberwindliches Hindernis der Gnade. Überall gewahren wir das Bewußtsein eigener Unzulänglichkeit und eigenen Unvollendetseins. Überall ein Zustand des Wartens und Harrens auf einen Vollender! Die Verderbtheit der alten Römer wurde vom Christentum überwunden. In Kraft der Gnade erblühten auf dem Boden der sterbenden antiken Kultur zahl-

lose Blüten der Heiligkeit. Ähnlich ist es durch alle Jahrhunderte bis in unsere Tage gewesen. Wir könnten eine ganze Reihe von Beispielen anführen, welche die ethisch-moralische Entwicklungfähigkeit bei heidnischen Natur- und Kulturmenschen beweisen. Die Martyrergeschichte Hinterindiens, Koreas, Japans und Ugandas liefert hiefür die schönsten Beispiele.

Es sei noch die Frage gestreift, bis zu welchem Umfang und zu welchem Grade die menschliche Natur für die Gnade aufnahmefähig ist oder wie weit sie in die Nähe Gottes erhoben und Gott ähnlich werden kann. An sich ist die menschliche Natur für alle Gnaden aufnahmefähig, die ihr Gott geben will. Der Mensch kann durch Gott in den Stand der heiligmachenden Gnade erhoben und zu übernatürlichen Handlungen befähigt werden. Er ist gehorsamsfähig auch gegenüber dem Glorienlicht, das ihn zur Gottanschauung befähigt. Seine Gehorsamsfähigkeit besteht gegenüber allen übernatürlichen Erleuchtungen des Verstandes und Stärkungen des Willens. Die Gnaden Gottes sind nun unendlich reich und mannigfaltig. Sie stellen größere Werte dar als alle natürlichen Güter. Die Güter der Natur sind denen der Gnade nicht zu vergleichen. Der hl. Thomas sagt sogar: „Der Wert einer einzigen Gnade ist größer als der Wert des gesamten Universums.“ Somit bestehen für die Menschen große, ja unbegrenzte Entwicklungsmöglichkeiten.

IV

Aus dem Gesagten läßt sich der Wert dieser Lehre für die Missionsbegründung und die Missionsmethode ahnen.

Gott will das Heil aller Menschen. Er hat alle Veranstaltungen getroffen, um die Menschen zu retten. Er sandte seinen Sohn, die Welt zu erlösen. Dieser brachte auf Golgatha das Opfer für die ganze Welt dar. Dann gab er den Befehl zur Mission in aller Welt. Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde der überreiche Schatz der Erlösung anvertraut, damit sie daraus an alle Menschen, an alle Heiden austeilten. Aus Christi Gnadenreichtum bieten denn auch alle seine Boten allen Heiden die Gnade an. So sind von Seiten Gottes und der Menschen die Vorbedingungen für die Mission erfüllt. Auch seitens der Heiden? Die Verkündung der Wahrheit und die Aufnahme der Gnade setzt die Anfnahmefähigkeit der Heiden dafür voraus. Ist diese vorhanden? Wir wissen jetzt die Antwort: Alle Heiden sind empfänglich für Gottes Wirken und Gottes Gnade.

So klingt die Lehre von der Gehorsamsfähigkeit aller Kreatur wie ein Weckruf zur Missionstätigkeit. Biete einem Landmann großes

und schönes Ackerland frei an, und er wird nicht zögern, zuzugreifen und seinen Samen auszustreuen. Vor uns liegt das schönste und größte Ackerland bereit. „Mein Acker ist die Welt" (vgl. Matth. 13, 38). Die ganze Welt ist aufnahmefähig für Gottes Gnadensamen; und alle Heiden warten darauf.

Es ist dazu nicht nur großes, sondern auch fruchtbares Ackerland und jungfräulicher Boden. Die Heidenwelt gleicht einem dürren Acker. Der Boden aber ist im Grunde gut, oft sogar sehr gut. Der Ackerboden ist im Heidenland nicht selten reich an Stoffen und die Erde tief. Wunderbare Blüten und Früchte könnten darauf bei richtiger Pflege und mit Hilfe der Gnade gezogen werden. Aber es ist noch kein reicher Regen darauf gefallen. Er wartet auf Erquickung durch den Tau des Himmels. Warum zaudern wir, überall hinzugehen, dem lechzenden Land den Strom der göttlichen Gnade zuzuleiten und dann den Gnadensamen selbst auszustreuen? Gott freute sich, aus dem Chaos die Erde und auf ihr die Blumen zu schaffen. Freuen wir uns, die schönsten Blumen heranziehen zu helfen, die Blüten der Gnade?

Die Entdecker sind einst ausgezogen, ihren Königen neue Länder zu erobern. Mit welchem Eifer! Mit welchen Opfern! Warum haben wir nicht gleichen, warum nicht viel größeren Eifer, dem Herrn das Königreich der Welt zu gewinnen! Die entdeckten und eroberten Kolonialländer haben äußerlich oft eine ganz überraschende Entwicklung erlebt und ein ganz neues Gesicht bekommen, dank der unentwegten Arbeit ihrer Herren. Warum ist das geistige Antlitz der entdeckten Länder noch nicht erneuert?

Sind wir denn zur Erneuerung der Welt nötig und befähigt? Die Gehorsamsfähigkeit der Natur für die Gnade ist eine reine Passivpotenz, die nur durch Gott in Wirklichkeit überführt werden kann. Ist es nicht Gott allein, der von dem Tod der Sünde zu neuem Leben erweckt und das Lichtlein in der Seele aufzündet? Ist es nicht er allein, dem der Mensch auf den Ruf gehorcht: „Wach auf, du Schläfer, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten" (Eph. 5, 14). Gewiß! Aber in Anpassung an die Eigenart der menschlichen Natur pflegt Gott seine Gnade durch die menschliche Vermittlung, durch priesterliche Menschen, durch die Kirche und ihre Mission auszuteilen. Darum müssen wir hingehen und den Gnadensamen ausstreuen und so mithelfen am göttlichen Werk der „Neugestaltung der Welt" (Matth. 19, 28) und der Verchristlichung der Menschheit.

Und wir dürfen den Gnadensamen mit froher Hoffnung ausstreuen; wir sollen es sogar. Wenn die Heiden für die Gnade aufnahmefähig

sind und bleiben, dann hat der Pessimismus, der die Welt für ganz verdorben hält und sie als rettungslos preisgibt, keine Berechtigung. Wenn gar für die Heiden die größten Entwicklungsmöglichkeiten bestehen, dann ist erst recht kein Pessimismus am Platz, im Gegenteil Hoffnung und Zuversicht.

Frohes Hoffen soll jeder hegen, der zur Arbeit auf den Acker der Welt hinauszieht, der in der Arbeit steht. Wäre es nicht ein Mißtrauen gegen Gott und das, was Gott gut geschaffen, wenn der Arbeiter auf dem Acker der Seelen erlahmte und mißmutig würde? Wer immer froh sät, dem wächst die Saat von selber. Früher oder später wird sie aufgehen. „Ein anderer ist, der sät, und ein anderer, der erntet" (Joh. 4, 37). Bei Gott sind tausend Jahre wie ein Tag, heißt es ja. „Das Gute, soweit es möglich ist, Tod und Teufel zum Trotz durchzuführen — das ist und nur das ist Idealismus", hat der Rembrandtdeutsche einmal gesagt.[1]

Vielleicht wartet Gott, um unsere Treue zu prüfen und um an den Heiden noch herrlicher die Macht seiner Gnade zu offenbaren. Je unbezwingbarer die Festung, um so größer der Feldherr, der sie bezwingt. Ein Meister zeigt seine Kunst am schönsten im Ringen mit hartem Gestein, Gott an den irrenden Seelen, „zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade" (Eph. 1, 6). Er hat zu Zeiten des hl. Paulus „Zornesgefäße, die zum Verderben hergerichtet, . . . ertragen in der Absicht, den Reichtum seiner Herrlichkeit kundzutun" (Röm. 9, 22f.).

Wenn wir Geduld haben, können wir vielleicht ähnliche Gnadenwunder erleben wie der Heiland am Hauptmann von Kapharnaum oder der hl. Augustin an Viktorin. Als Viktorin, „ein Mann von seltener Gelehrsamkeit", ein eifriger Götzendiener und Verteidiger des Heidentums, den Nacken unter das Joch der Demut beugte und die Stirne vor der Schmach des Kreuzes senkte, da konnte sich Augustin kaum fassen: „‚O Herr, der du die Himmel neigtest und herabstiegst, der du die Berge anrührtest und sie rauchten' — wie hast du Eingang gefunden in sein Herz?"

Frohes Hoffen ziemt auch denen, die von der Heimat aus am Missionswerk mitarbeiten. Unter unsäglichen Mühen ist reicher Gnadensame ausgestreut worden, betaut von den Gebeten und Tränen vieler. Aber mancherorts läßt die Ernte auf sich warten. Unter diesen Umständen die Geduld und Zuversicht zu verlieren, wäre eine Sünde gegen Gott. Das Gute ist auf die Dauer doch stärker als das Böse. Es wird einmal den Sieg behalten und sich immer mächtiger auswirken. Die Lehre

[1] Rembrandt als Erzieher. 55. Aufl. 42f.

von der Gehorsamsfähigkeit der menschlichen Natur gewährt weite Ausblicke. Wir stehen in der Heidenwelt vor ungeahnten Entwicklungsmöglichkeiten. Wenn ich meine persönliche Meinung aussprechen darf: Alles, was jetzt ist und geschieht, dünkt mich wie eine Vorahnung des Zukünftigen, wie ein Frühling vor dem reichen Sommer. Die Vollendung und Erfüllung kommt erst — aber nur dann, wenn wir treu mit der Gnade mitarbeiten, solange es Zeit ist und soviel in unseren Kräften steht.

V

Unsere Missionsarbeit wird um so fruchtbarer sein, je mehr sie in ihrer Methode die Winke berücksichtigt, welche die Lehre von der Gehorsamsfähigkeit der Kreatur gibt. Diese Lehre gibt zunächst einen Hinweis, worin die wahre Seelsorge und Missionsarbeit bestehen muß. Sie soll nicht etwa den Heiden daran gewöhnen, in allem auf den Missionar zu schauen und sich nach ihm zu richten. Das ist nicht die größte Erziehungskunst, aus dem Schüler einen bloßen Nachbeter seiner selbst und ein gefügiges Werkzeug eigener Pläne zu machen. Es gilt vielmehr, den Heiden daran zu gewöhnen, daß er auf alles eingeht, was sein göttlicher Meister mit ihm tun will, daß er sich nicht bloß gehorsamsfähig, sondern auch wahrhaft gehorsam gegen Gott zeigt. Wir müssen ihm ein Feinempfinden für die göttliche Tätigkeit in der Seele anerziehen, in der Überzeugung, daß höchste Passivität Gott gegenüber die höchste Aktivität bedeutet. Eckehard sagt einmal so schön und wahr: „Das Größte ist, Gottes empfänglich zu sein.“[1]

Dies müssen wir anstreben, darauf mit zielbewußter Energie hinarbeiten! Sorgfältig soll alles beseitigt werden, was die Feinfühligkeit gegen Gott abschwächen oder gar töten könnte; alle Mittel sind anzuwenden, um sie zu steigern. Gehorsam gegen die göttliche Gnade müssen wir von den Heiden verlangen gemäß der Schrift: „Suchet zu begreifen, was der Wille Gottes ist“ (Eph. 5, 17), aber auch nicht mehr! Wir dürfen keine Aufnahmefähigkeit für unsere Sitten und Gebräuche, auch nicht für die Formen unserer Religiosität fordern.

Damit kommen wir schon zu den Folgerungen, die sich aus dieser Lehre von der Aufnahmefähigkeit der menschlichen Natur für die Gnade hinsichtlich der Behandlung des Natürlichen an und in den Heiden wie im Heidentum überhaupt ergeben.

Die Natur des Menschen mit allem, was zu ihr gehört oder aus ihr folgt, ist fähig, durch die Gnade in eine höhere Zuständlichkeit erhoben

[1] O. Karrer, Meister Eckehart, 91.

bzw. zu höherer Tätigkeit angeregt zu werden. In dieser Aufnahmefähigkeit beruht der höchste Adel der Natur. Wenn aber diese einen solchen Adel besitzt, wenn sie für die Gnade aufnahmefähig ist, dann kann es gewiß niemals Ziel und Aufgabe sein, diese selbe Natur zu zerstören. Es wäre darum ganz verfehlt, wenn ein Missionar die natürlichen Eigenarten des Heiden vernichten wollte. Kann denn das Christentum nur Fuß fassen, wenn die Natur der Heiden ausgerottet ist? Was natürlich ist, ist gut, weil von Gott, und darf daher nicht zerstört werden. Die Gnade will nicht die Natur verdrängen oder an ihre Stelle treten, sie setzt sie voraus und veredelt sie. Gott will nicht herrschen, nachdem alles Natürliche vernichtet ist, sondern damit alles „voll der Gnade" oder „Gott alles in allem sei" (1 Kor. 15, 28). Wir denken und lehren ja eigentlich alle so. Handeln wir aber nicht manchmal allzu manichäisch oder pessimistisch? Der extreme Spiritualismus und Supranaturalismus ist eine Gefahr für die Mission. Wie die Pflanze die aus dem Boden genommenen Stoffe nicht in ihrer Eigenart vernichtet, sondern deren Kräfte für ihr pflanzliches Leben benützt, so schaltet Gott mit seiner Gnade die natürlichen Tätigkeiten des Menschen nicht aus, sondern verwendet sie zur Verwirklichung der übernatürlichen Lebensordnung. Wenn wir nach Gottes Art missionieren wollen, dann muß uns die Natur der Heiden wie ein Rohstoff sein, den wir veredeln, verklären und verchristlichen — das Wort hier in seinem tiefsten Sinn genommen. Bleibt dies ganz oder ungenügend berücksichtigt, so bekommt das religiös-christliche Leben der Heidenchristen einen natürlichen, künstlichen, keinen wahrhaft übernatürlichen, die Natur vollendenden Charakter.

Erwarten wir aber nicht, daß die natürlichen Werte bei den Heiden in allem dieselben sind wie bei uns. Glauben wir nicht, daß bei ihnen nur das gut und natürlich ist, was bei uns.

Jeder Mensch hat den tiefen Drang, zu schaffen und zu gestalten und seine Ideen zu verwirklichen. Meist führt dieser Drang dazu — ich weiß nicht, ist es ein Zeichen eigener Ideenarmut oder ein Merkmal von Selbstsucht in feinerer Form — die Idee des eigenen Wesens bei den anderen zu verwirklichen. Zuallererst denkt man daran, die eigene Art zu wiederholen, wie die Presse mit demselben Klischee immer dasselbe Bild druckt, statt andere auszubilden und zu entwickeln. Das Zeitalter der Maschine macht sich auch auf dem Gebiete des geistigen Schaffens bis hinein in die Seelsorge bemerkbar. Wir sind eben Handwerker, keine Künstler. Wir handeln nur zu oft genau so, als wäre die Natur der Heiden dieselbe wie bei uns, als ob das, was bei uns

subjektiv Vollkommenheit bedeutet, es notwendig auch bei ihnen müßte. Nichts ist verfehlter als dies. Das Christentum soll den Heiden die Verwirklichung ihrer Potenzen und Möglichkeiten, die Veredelung ihrer Veranlagungen und Sehnsüchte bringen.

Hat denn nicht Gott jede Menschenseele durch einen besonderen Akt erschaffen? Ist nicht jede ein originales, eigenartiges Kunstwerk Gottes? Hat er nicht mit jeder eigene Pläne? Soll nicht jede eine neue Vollkommenheit seines Wesens abbilden? Hat er nicht der einen diese, der anderen jene Anlagen und Bedürfnisse gegeben? Liebt er sie nicht so, wie er sie gemacht hat, mit den Gaben der Natur, die er ihnen gegeben? Kann denn überhaupt eine schöne Harmonie im Schöpfungshymnus zustande kommen, wenn alle Wesen das gleiche Instrument und den gleichen Ton spielen?

Es besteht also mit Bezug auf den einzelnen Heiden wie auf ganze Völker die Pflicht individueller Behandlung. Pietät vor jedem natürlichen Werk Gottes! „Jedes Volk ist ein Gedanke Gottes." Nur keine mechanische Schablonenarbeit! Nicht allzuviel Vorbild-Pädagogik! Wir vermögen zwar keinen vollen Einblick in die Absichten und tieferen Pläne, die Gott mit den einzelnen Heiden und Heidenvölkern hat, zu gewinnen. Aber vielleicht könnten wir bisweilen doch tiefer eindringen in das Verständnis der uns anvertrauten Heiden und etwas öfter über ihre Entwicklungsfähigkeiten[1] auf Grund der Gnade nachdenken. So ahnten wir vielleicht, was Gott mit bestimmten Heidenvölkern vorhat, auf welche Weise er die Übernatur bei ihnen verwirklichen will. Wir müssen für die Missionare um das beten, was einst der Völkerapostel, wenn auch im anderen Sinn, den Philippern erflehte: „daß eure Liebe mehr und mehr gewinne an Erkenntnis und jeglichem Feingefühl" (Phil. 1, 8 f.). Unser Ziel soll — in nicht wesentlichen Fragen — nicht größte Einheitlichkeit, sondern größte Mannigfaltigkeit sein, Mannigfaltigkeit in der Katholizität und Katholizität in der Mannigfaltigkeit. So wird Gott am meisten und schönsten verherrlicht, so kommt am deutlichsten der Reichtum seiner Gnade zum Ausdruck. Kein Geschöpf kann Gottes Gutheit ganz darstellen. Je mehr Geschöpfe es gibt, je mannigfaltiger sie sind und je reicher sie sich entfalten, um so mehr wird die Fülle Gottes kund. Je mannigfaltiger die Verwirklichungen der Gehorsamsfähigkeit bei den Geschöpfen sind, um so größer die Verherlichung Gottes.

[1] Künderin derselben ist uns keineswegs bloß die Vergangenheit oder die Gegenwart eines heidnischen Volkes. Es sei erinnert an ein Wort von E. R. Curtius, das in anderem Zusammenhang ausgesprochen doch auch für den Missionar wertvoll ist: „Die Geschichte zeigt uns nur die bisherigen Gestaltungen einer Volksseele, nicht aber ihre noch ungeformten Möglichkeiten". Hochland 23 (1925/26), 683.

Die Gehorsamsfähigkeit eignet der Natur des Menschen, d. h. zunächst der menschlichen Seele, ihren Vermögen und Tätigkeiten. Man kann aber in einem weiteren Sinn auch von einer Gehorsamsfähigkeit alles dessen reden, was menschliches Tun an äußeren Früchten gezeitigt hat, also von der Kultur, Wissenschaft, Kunst, Lebensform. Soweit dies natürliche Ausdrucksformen rein heidnischen Ursprungs und Charakters sind, kann man nichts damit anfangen. Aber wir sollten uns doch einmal fragen, ob wir nicht manches allzufrüh und allzu leicht als heidnisch ansehen, was in seinem Wesen gar nicht heidnisch, sondern allgemein oder partikulär menschlich, vielleicht sogar göttlich ist, weil von Gott gewollt und gewirkt. Ob wir nicht manchmal allzuschnell zum Sturm vorgehen, getrieben von Vorurteilen und Abneigungen, ohne den Gegner schon in der Tiefe seines Wesens zu kennen, mit allzuwenig Verstehen und Liebe. Vielleicht würden uns bei näherem Zusehen oft die Waffen aus den Händen fallen. Vielleicht würden wir gewahren, daß es sich oft um mehr handelt als um eine Verdrängung der heidnischen Kultur, nämlich um ihre Umgestaltung und Christianisierung[1]. Kampf gegen Heidentum und heidnische Elemente in allen ihren Formen muß sein. Aber weniger negative Polemik als positive. In den Weisheitslehren der Heiden sollen wir zuerst das Göttliche zu entdecken, zu vollenden und durch die übernatürliche Weisheit zu krönen suchen. Die guten Sitten sind aufzufinden, zu fördern und zu heiligen! Wie sagt so weit der göttliche Heiland? „Ihr sollt einander lieben, so wie ich euch geliebt habe“ (Joh. 13, 34).

Die Lehre von der Gehorsamsfähigkeit der menschlichen Natur enthält den christlichen Fortschritts- und Entwicklungsgedanken. Sie zeigt, daß für den Menschen wie die Menschheit im Hinblick auf die Gnade fast unbegrenzte Entwicklungsmöglichkeiten bestehen. Es gehört zum Charakter der Gnade, sich zu entfalten und immer neue Gnaden nach sich zu ziehen. Die tatsächliche übernatürliche Entwicklung und Vervollkommnung liegt in den Händen Gottes. Sie ist Sache seiner Gnade, setzt aber doch auch die menschliche Mitwirkung voraus. Die Gnadenkeime, die Gott in die Herzen ausstreut, entwickeln sich nur unter günstigen Bedingungen bei sorgsamer Behütung und Pflege des Gnadenlebens.

Was die Entwicklung des Gnadenlebens bei den einzelnen Menschen betrifft, so muß das Bemühen des Missionars darauf gerichtet sein, die

---

[1] Wir müssen es dem hl. Thomas von Aquin danken, daß er im Gegensatz zu vielen Vätern und Scholastikern die potentia obedientialis der aristotelischen Philosophie für die christliche Weisheit erkannte und danach handelte. Ob nicht viele Völker ihren Missionaren einst danken würden, wenn diese ein christliches Werk an ihnen vollbrächten?

Fortentwicklung bei den ihm anvertrauten Seelen auf alle Weise zu fördern, und zwar in schöpferischer Weise. Die Beobachtung missionarischen Wirkens erweckt nicht selten den Eindruck, als ob wir in unserer Zeit zu wenig schöpferisch wären, als ob wir einfach die Methoden älterer Zeiten übernähmen. Was in früheren Zeiten die Entwicklung des Gnadenlebens förderte, muß es nicht notwendig auch in unseren Tagen und bei jedem Menschen tun? Diese Entwicklung unterliegt keineswegs immer den gleichen starren Gesetzen. Deswegen ist hier auch keine Methode vollkommen übertragbar. Bei der Missionsarbeit dürfen wir wie überhaupt in der Seelsorge nicht formalistisch denken und handeln. Hier tut eine Art erfinderischen Geistes und schöpferischer Kraft not. Es ist gut, wenn wir die Weisen, wie man in früheren Zeiten oder bei anderen Menschen das Gnadenleben fortentwickelt hat, studieren und verwerten; aber wir dürfen nicht vergessen, daß sie für ihren Fall und ihre Zeit gültig waren. Andere Menschen, andere Zeiten, andere Gnaden, also auch andere Methoden. Es sind immer neue Wege zu suchen und zu finden. Allen Entwicklungsmöglichkeiten nachzugehen, das muß das aufrichtige, ernste Bestreben des echten Missionars sein.

Es soll aber nicht nur eine Entwicklung und einen Fortschritt des Gnadenlebens im einzelnen Menschen geben, sondern auch ein Wachstum des Gottesreiches auf Erden nach innen und außen mit Hilfe der Gnade. Das Gottesreich darf nicht auf der anfänglichen oder gegenwärtigen Stufe der Vollendung stehen bleiben — das hieße dem Hl. Geist widerstehen — es muß vorwärts streben und seine Ideale in der Menschheit immer mehr durchsetzen. Stillstand wäre Rückschritt. Wahres Leben findet sich nur dort, wo Fortschritt ist. Der Blick der Menschen ist in übertriebenem Traditionalismus durchweg zu viel rückwärts auf das goldene Zeitalter, auf die gute alte Zeit gerichtet. Das Alte gilt bei vielen Christen als das Ideal. Und gerade hier darf es nicht so sein. Christus hat deutlich genug darauf hingewiesen, daß das Gottesreich auf Erden wachsen und daß die Zukunft größere Wunder erleben wird als die Gegenwart. Kraft der Gnade will es sich in der Menschheit durch die Jahrhunderte immer reicher und immer schöner und immer voller auswachsen. Die Mission darf nicht bloß Wachstum in die Breite bedeuten, sondern auch in die Tiefe und Höhe. Sie hat die Aufgabe, das Gottesreich seiner Vollendung näher zu bringen, Möglichkeiten zu verwirklichen, die bislang bei der Lage der Dinge unverwirklicht geblieben sind. Das Ziel der Mission ist: hin zu dem Leibe der Altersfülle Christi, Ausmündung der ganzen Menschheit in Christus.

Wollen wir zur restlosen Verwirklichung dieses Zieles mithelfen, dann dürfen wir eines nicht vergessen: die Vollendung und Entwicklung in übernatürlicher Beziehung kann nur vermittelst der Gnade durch Gott geschehen, nicht durch natürliche Kräfte. Diese Erkenntnis läßt missionsmethodisch die Gnade und daher das Gebet und die Sakramente als die vorzüglichsten und wirksamsten, ja als die eigentlichen Missionsmittel werten und drängt zu ihrer Anwendung. Vergessen wir aber nicht, daß die Gnaden durch uns vermittelt werden, daß also die Frage der Reaktionsfähigkeit der Heiden gegenüber der Gnade zugleich eine Frage der Reaktionsfähigkeit unserem Wirken gegenüber bedeutet. Die Frage der Bekehrung der Heidenwelt ist auch eine Frage unserer eigenen Bekehrung. Die Gnadenmittel wirken ex opere operato. Gewiß, das ist etwas Herrliches. Aber was hilft es, wenn die Disposition mangelhaft ist, oder wenn andere das Werk der Gnade verpfuschen. Also gilt es selber nach Kräften mitzuwirken. Man muß die richtige Atmosphäre des Friedens und der Weitherzigkeit, der Liebe und Freude um den Heiden schaffen, damit sich die Gnade regen und entwickeln kann. Was aber vor allem nottut, das ist die Liebe, eine Liebe, die so weit und so stark und so groß ist wie die Liebe Gottes.

Maria an das Jesuskind

Altes syrisches Festlied

Maria trägt das Wunderkind,
Herzt es an reiner Brust,
Und ihrem Wiegenliede horcht
Die Engelschar mit Lust:

„O Milder, Deinem Vater gleich,
Halt' Deine Flammen ein,
Daß ich mich nahe Dir, und leg'
Dich an den Busen rein!

Ein großer, wunderbarer Schatz,
Den niemand messen mag,
Ist dieses Kind, das staunend ich
In meinen Armen trag'.

O Sohn, der ganze Himmel ist
Für Deine Macht zu klein,
Und eine kleine Krippe schließt
Nun Deine Größe ein.

Bei Schwachen wohnst Du, da so stark
Doch Deine Heere sind;
Du, älter als die Zeiten all',
Willst sein ein kleines Kind:

Doch steh', von feur'gen Seraphim
Ein tief anbetend Heer
Hat lichte Schleier ausgedehnt
Ob Deiner Krippe her.

Die Höh' und Tiefe betet an,
Der Himmelswächter Schar
Stellt preisend mit den Hirten sich
Und mit den Weisen dar.

Drum hebe Eva heut' ihr Haupt
Vom Grab' erfreut empor,
Weil ein so wunderbares Kind
In Bethlem ging hervor!"

Übers. von P. Pius Zingerle.

Die betende Kirche

Von P. Ambrosius Stock / Maria Laach

Die Frage nach der Stellung und Bedeutung der Kirche im Leben des einzelnen Menschen wie der Gesamtheit ist eines der Hauptprobleme unserer Zeit. Sie berührt sich aufs engste mit dem Christusproblem. Die starke religiöse Strömung, die durch die Welt geht, muß sich mit ihr auseinandersetzen. Es kann ihr nicht genügen, ein engeres Verhältnis der Einzelseele zu Christus zu schaffen; mit einer gewissen inneren Notwendigkeit muß sie auch die Frage der Kirche und Kirchengemeinschaft aufwerfen. Es geht ein unleugbarer Zug nach dieser Gemeinschaft durch die Welt. Trat bisher auch vielleicht die weltumspannende Gemeinschaft der „unsichtbaren Kirche" stärker in den Vordergrund, so mehren sich doch gerade in den letzten Jahren vor allem auf protestantischer Seite die Versuche, die Menge der zersplitterten christlichen Kirchen zu der sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft wieder zusammenzuschließen. Freilich haben diese Versuche auch dargetan, daß ohne Einheit im Glauben und Kultus eine wirkliche und dauernde Wiedervereinigung undenkbar ist. Und da nur eine Kirche auf Erden den Anspruch erhebt, mit der Unfehlbarkeit des Glaubens und der Sittenlehre auch den gesamten, von Christus der Menschheit hinterlassenen Kult zu besitzen, so wird das große Gemeinschaftssehnen der christlichen Menschheit erst dann gestillt werden, wenn die getrennten Kirchen den Heimweg nach Rom finden. Davon aber sind wir noch weit entfernt. Bergehoch türmen sich die Hindernisse, die diesem Schritt sich entgegenstellen. Eine Fülle von Mißverständnissen und Vorurteilen müssen beseitigt werden, ehe eine Brücke gefunden werden kann.

Werden diese aber auf der anderen Seite nicht geradezu gesteigert und vertieft, wenn in katholischen Kreisen selbst eine wachsende Gleichgültigkeit und Kälte der Kirche gegenüber Platz greift? Denn bei allem erfreulichen Aufschwung, den bei uns das religiöse Leben in den letzten Jahrzehnten genommen hat, dürfen wir doch vor der Tatsache nicht die Augen verschließen, daß bei sehr vielen Katholiken ein inneres Verhältnis zur Kirche nicht mehr vorhanden ist. Dafür zeugt nicht bloß die Teilnahmslosigkeit, mit der breite Schichten dem gottesdienstlichen Leben der Kirche begegnen, die Leichtfertigkeit, mit der sie selbst ihre religiösen Pflichten den Tagesgötzen Sport und Vergnügen zum Opfer bringen, die Sorglosigkeit, mit der man sich über Weisungen und Warnungen der Kirche hinwegsetzt: das beweist vor allem auch die in erschreckender Weise sich steigernde Zahl von Austritten aus der Kirche,

die zudem so oft aus rein materiellen Rücksichten erfolgen. Wenn man den heiligen Eifer für Gott erwägt, der suchende Seelen außerhalb der Kirche oft förmlich verzehrt, dann mag man den schweren Rückschlag ermessen, den solche Seelen durch die Lauheit so mancher Katholiken erleiden. Und wir finden selbst unter Katholiken, die offen und freudig zur Kirche sich bekennen, verhältnismäßig wenige, die das Geheimnis der Kirche zu innerst erfassen und in ihrem Leben zur Ausprägung bringen? Wie viele glauben, ihren Pflichten als Katholiken vollauf Genüge geleistet zu haben, wenn sie den äußeren Vorschriften der Kirche gemäß am gottesdienstlichen Leben teilnehmen! Daß die Kirche auch außerhalb der heiligen Mauern des Gotteshauses die Lebensführung der Menschen innerlich bestimmen, mit ihrem Geiste durchdringen, mit ihrem Segen heiligen und verklären will, daß somit das gesamte Leben des Katholiken von der Kirche her seine innere Einheit nnd übernatürliche Prägung, die Würde eines Dienstes vor Gott empfängt, diese geradezu grundlegende und zugleich beglückende Wahrheit ist einer guten Zahl von Katholiken nocht nicht recht zum Bewußtsein gekommen.

Woher diese Erscheinung, dieses Fremdwerden der Kirche in den Augen ihrer eigenen Kinder? Auf viele mag der Einfluß der rationalisierenden, neuheidnischen Umwelt erkältend eingewirkt haben. Vielleicht hat auch die Gestaltung der Außenseite der Kirche mit ihrem reichgegliederten Verwaltungsapparat dazu geführt, daß die Kirche manchen mehr oder weniger nur ein Rechtsinstitut im Sinne eines modernen Staatswesens zu sein schien. Ein Hauptgrund liegt aber gewiß darin, daß den allermeisten ein umfassendes Bild der ganzen Schönheit und des inneren Reichtums der heiligen Kirche nie vor die Seele getreten ist. Und war das bei Kindern der Kirche der Fall, wo sollen Außenstehende das rechte Verständnis finden?

Die Seele der Kirche offenbart sich in ihrer Liturgie. Da tritt die heilige Kirche vor uns hin, weniger mit der kalten Miene des Beamten, der im Namen der Autorität seine Befehle erteilt, als mit dem warmen Herzen der Mutter, die Liebe und Gnade spendet. Da entfaltet sich ihre tiefste Christusverbundenheit. In heiligem Glanze erstrahlt ihr königliches Hohepriestertum, das Christus in ihre Hand gelegt, es leuchtet ihre die Seelen in der Tiefe erfassende Gemeinschaft auf, die alle zu dem weltumspannenden mystischen Leibe Christi vereint. Hier pulsiert im heiligen Opfer und in den Sakramenten das Lebensblut Christi; hier vollendet das Erlösungswerk seinen Segensgang durch die Geschichte; hier ist die Mitte des kirchlichen Lebens, um die selbst Recht und Lehre wie ein schützender Wall sich legen. Die betende Kirche

erschließt darum am besten das erhabene Geheimnis der heiligen Kirche und dürfte am meisten geeignet sein, in den Seelen eine neue Liebe, ein tief inneres Verhältnis zur Kirche zu begründen, sie innig mit der Kirche verbunden zu halten.

In dieser Erkenntnis hat die Abtei Maria Laach vor zwei Jahren neben ihren im weiteren Sinn der Kirche und kirchlicher Liturgie förderlichen Veröffentlichungen ganz oder vorwiegend wissenschaftlicher Natur, die sich an Gebildete wenden[1], ein für weitere Kreise bestimmtes liturgisches Volksbuch: „Die betende Kirche" erscheinen lassen. Daß dieses Buch trotz seines für unsere heutige Zeitlage verhältnismäßig hohen Preises bisher in fast 20000 Exemplaren verbreitet werden konnte, ist ein sprechender Beweis für das Bedürfnis nach Einführung in die Welt der Liturgie, das allenthalben vorliegt. Das Buch, von den hochwürdigsten Bischöfen warm empfohlen, erfuhr seitens der Kritiker durchweg eine sehr wohlwollende Würdigung und anerkennende Besprechung.[2] Dem von verschiedener Seite geäußerten Wunsch nach einer noch größeren Volkstümlichkeit in Darstellung und Aufbau glaubte die Abtei sich nicht erschließen zu dürfen. So reifte der Plan, die Neuauflage als Neubearbeitung erscheinen zu lassen. Diese liegt nunmehr vor.[3] Sie stellt ein neues, selbständiges Werk dar. Leitgedanke bei Abfassung des Buches war, in volkstümlicher Darstellung und innerem organischen Aufbau eine auch für den Mann des Volkes faßliche Einführung in die heutige Liturgie zu bieten. Schriftleitung und Herausgeberin wollten hier auf dieses monumentale Werk hinweisen und einen Durchblick durch seinen reichen, erhebenden Inhalt ermöglichen.

Das Buch befaßt sich grundsätzlich nur mit der heutigen Liturgie. Ältere Formen wurden nur soweit berücksichtigt, als es zum Verständnis der heutigen Gestaltung notwendig schien. Vorzugsweise wurde die Liturgie zugrunde gelegt, wie sie in der Pfarrkirche den Gläubigen tagtäglich vor Augen steht oder in Bischofs- und Klosterkirchen wenigstens

---

[1] Liturgiegeschichtliche Quellen; Liturgiegeschichtliche Forschungen; Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster i. W., Aschendorff). Ecclesia Orans (Freiburg i. Br., Herder). [2] Vgl. z. B. auch diese Zeitschr. VI (1924), 431 ff. [3] Die betende Kirche. Ein liturgisches Volksbuch, herausgegeben von der Abtei Maria Laach. Zweite Bearbeitung. Lex. 8° (XXII u. 615 S.). Mit einer Notenbeilage und 48 Bildtafeln in Kupfertiefdruck. Berlin 1927, Sankt Augustinus-Verlag. — Es sei auch hier dem rührigen Verlag, der übrigens — entgegen anders lautenden Zeitungsmeldungen sei dies betont — eine rein katholische Gründung ist, nachdrücklich gedankt, daß er keine Kosten scheute, dem Werk eine vornehm-gediegene Ausstattung zu geben, und den Preis trotz der Vermehrung des Textes um 100 Seiten auf 24 Mark herabsetzte. — Das Buch ist dem Trierer Oberhirten, Dr. Fr. Rudolf Bornewasser, dem väterlichen Freund der Laacher Abtei, „in hoher Verehrung und Dankbarkeit" zugeeignet.

hie und da zugänglich ist Die spezifisch päpstliche Liturgie sowie jene Riten, die wie die Königskrönung und Ritterweihe bei uns nicht mehr in Übung sind oder nicht vor den Augen des Volkes sich vollziehen, fanden darum keine Aufnahme.

Auf die liturgische Idee wurde der Nachdruck gelegt. Um sie stärker ins Licht zu stellen, sind die kunsthistorischen Ausführugen der ersten Auflage fast ganz gestrichen. Im Interesse der Volkstümlichkeit des Buches wurde auf Anmerkungen und Quellenangabe grundsätzlich verzichtet, dafür aber überall die neuesten Werke zu Rate gezogen. Im Gegensatz zur ersten Auflage mit ihrer mehr theologisch-systematischen Gliederung wurde der Versuch gemacht, dem Buch einen inneren, organischen Aufbau zu geben, wie er sich ja auch in dem inneren Leben der kirchlichen Gemeinschaft so großartig entfaltet. Somit ist hier glücklich an die konkreten Lebensverhältnisse angeknüpft.

Der Leser wird zunächst zu seiner Pfarrkirche hingeführt. Aus den Riten und Texten der Grundsteinlegung, Kirchweihe und Kirchweihmesse läßt er vor seinem Auge das Bild der „heiligen Kirche" aufsteigen, das die Liturgie selbst im Gotteshause verkörpert sieht. Die Gemeinde als Kirche im kleinen, die Pfarrkirche als Symbol und Mittelpunkt der Gemeinde, finden hier ihre liturgische Begründung. Die baugeschichtliche Entwicklung des katholischen Gotteshauses zeigt die bauliche Gestaltung dieser liturgischen Idee im Laufe der Jahrhunderte, während die Ausstattung des Altares und der Kirche das Bild vollendet, das die Pfarrkirche dem Gläubigen von der heiligen Kirche und ihrer konkreten Ausprägung in der Pfarrgemeinde enthüllt.

Eine grundlegende, gottgewollte Gliederung der heiligen Kirche tritt uns in der Gestaltung des Gotteshauses entgegen: wie hier der heilige Priesterraum ausgesondert und sorgsam gegen das Laienschiff abgeschlossen ist und trotzdem beide zusammen um den einen Altar als Mittelpunkt konzentriert sind, so kennt auch die heilige Kirche bei aller Gemeinschaft des Lebens, des Betens und Opferns dennoch eine von Gott selbst begründete Scheidung der Gläubigen in Priester, als gottbestellte Vertreter des Hauptes Christus, und Laien, die nur Glieder Christi sind. Demgemäß behandelt der zweite Abschnitt „das Priestertum der heiligen Kirche". Nach einer kurzen Einführung über das Verhältnis des neutestamentlichen Priestertums zu dem des Alten Bundes und seine Beziehung zu den Bedürfnissen des Gemeindelebens schildert „die heilige Kleidung" Ursprung, Entwicklung und Bedeutung der liturgischen Gewänder und Abzeichen, worauf „die heilige Ordnung" den Aufstieg in der kirchlichen Hierarchie von dem Empfang der Tonsur

bis zur Bischofsweihe vor Augen führt. Der Abschnitt schließt mit einer Betrachtung der heiligen Ordnung, wie sie im Leben der heutigen Pfarrei zur Geltung kommt.

Es folgt nunmehr der andere Teil der kirchlichen Gemeinschaft: „Das Glied der heiligen Kirche.“ Wir sind Zeuge seines Werdens und Wachsens; wir verfolgen „die Grundlegung des christlichen Lebens“ in Taufe und Firmung, betrachten „das Sakrament des Lebens“, die heilige Eucharistie, deren Kult als Sakrament hier eine eingehende Würdigung empfängt, und „die Erneuerung und Vertiefung des christlichen Lebens“ in der Buße.

Damit ist das Bild der heiligen Kirche gezeichnet, das ihre Gliederung betrifft. Von hier aus schreiten wir fort zum Leben, das Priester und Laien gemeinsam umfaßt. Den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens bildet „das heilige Opfer der Kirche“. Ihm ist darum auch der ganze nächste Abschnitt gewidmet. Er gibt eine Einführung in das sonntägliche Hochamt, das ja den Höhepunkt des Pfarrlebens darstellt. Die Texte des Ordinarium Missæ, die vom Chor oder Meßdiener gesungen bzw. gesprochen werden, sind mit den diesbezüglichen Texten des Priesters lateinisch und deutsch wiedergegeben, die übrigen nur deutsch. Alle erfahren eine eingehende, gläubigwarme Auslegung. Wie der Gang zur Kirche den Abschnitt einleitet, so beschließt ihn ein Ausblick auf die Verklärung des täglichen Lebens, Leidens und Opferns durch das Opfer der heiligen Messe.

Um das heilige Opfer legt sich wie ein reicher Fruchtkranz das kirchliche Stundengebet, aus dem „der heilige Tag der Kirche“ erwächst. Ihm wenden wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zu. Ein Hinweis auf den feierlichen Nachmittagsgottesdienst der Vesper und Komplet, wie er mancherorts noch von der Gemeinde gehalten wird, und auf das Brevier des Priesters zeigt den heiligen Tag und seine Einteilung. Es werden die Bestandteile der Tagzeiten im einzelnen erklärt und an Beispielen erläutert und darnach der Aufbau des ganzen Tagesdienstes von der ersten Vesper bis zur Komplet des folgenden Tages besprochen. Ein Blick auf die Würde des Stundengebetes und sein Verhältnis zu Opfer und Kirchenjahr schließt hier ab.

Von diesem, dem „heiligen Jahr der Kirche“, dessen Wurzeln in Opfer und Stundengebet liegen, wird dann gehandelt. Hier hat die Darstellung gegenüber der ersten Ausgabe eine gründliche Überarbeitung erfahren, vor allem in den Messen der Fastenzeit durch Auswertung des Stationsgedankens. Eine ausgedehnte Einleitung gibt Aufschluß über Entstehung, Aufbau, Gegenstand des Kirchenjahres, über die Mo-

tive, die seinen Lauf bestimmen, über sein Verhältnis zum Gnadenleben des Christen — dies ein Punkt von grundlegend hoher Bedeutung — und über die Hl. Schrift als Textquelle des Kirchenjahres. Es folgen in ausführlicher Erklärung der einzelnen Messen der Weihnachts- und Osterfestkreis, dem sich die übrigen Feste und Messen im Kirchenjahr anschließen. Neu aufgenommen wurden dabei die Messen der alleinstehenden gebotenen Feiertage, so daß nunmehr alle Messen eine Erklärung gefunden haben, die für die Mehrzahl der Gläubigen im Verlauf des Jahres in Betracht kommen.

Manche Besprechungen der ersten Auflage hatten mit Recht bedauert, daß der Choral nicht auch in einem eigenen Aufsatz eine Würdigung erfahren hatte. Diesem Wunsche kommt der nächste Abschnitt: „Der heilige Gesang der Kirche“ entgegen. Nachdem der liturgische Gebets- und Opferdienst der Kirche in umfassender Darstellung behandelt ist, wird hier das Feierkleid der Betrachtung vorgelegt, das die Kirche selbst ihrem Gottesdienste im gregorianischen Choral gegeben hat. Ein Wort über die liturgische Sprache und ihre Verbindung mit dem Gesang führt zur Entfaltung der Eigenart des Chorals. An Hand einer Notenbeilage werden seine Stilformen, angefangen von den sog. syllabischen bis zu den reichentwickelten responsorialen Gesängen der Messe und den Hymnen erläutert. Sodann wird der Choral in seiner Stellung als Gemeinschaftsgesang und Gebet gewürdigt, weiterhin in seiner erhabenen geistigen Schönheit und in seinem Verhältnis zum Worte Gottes. Auch die Fragen: Choral und deutscher Volksgesang, Choral und mehrstimmige Musik werden kurz berührt. Den Abschluß bildet ein Hinweis auf den Choral als Heiligungsmittel.

„Die Weihe der christlichen Lebensstände durch die Kirche“ leitet zu jenen Gnadenquellen der kirchlichen Liturgie über, die mehr das tägliche Leben als Ganzes im Auge haben. Hier werden zunächst die Lebensstände behandelt, die durch die Kirche eine eigene Weihe empfangen: der jungfräuliche und eheliche Stand. Einleitend ist kurz das Prinzip der Unterscheidung dieser Lebensstände der Christenheit dargelegt, das in ihrem verschiedenen Verhältnis zur Welt, insbesondere zum Gut der heiligen Ehe besteht. Sodann entfalten die Mönchs- und Abtsweihe die Würde des jungfräulichen Mannes, während Jungfrauen- und Äbtissinnenweihe die Bedeutung der Jungfräulichkeit im Leben der Frau aufweisen. Die entwickelten Leitgedanken finden auch auf das jungfräuliche Leben in der Welt entsprechende Anwendung. Die sakramentale Eheschließung und die Messe für Bräutigam und Braut führen ein in das Geheimnis des ehelichen Lebens. Die Segnungen über

Mutter und Kind, sowie das Familiengebet am Morgen, Abend und bei Tisch vollenden das Bild der Heiligung des häuslichen Lebens. Als eigener Stand, der gleichsam das Ideal des jungfräulichen Lebens wieder anstrebt, wird noch der Witwenstand in seiner bedeutsamen Würde und Stellung im kirchlichen Leben vorgeführt.

Außer einer Standesheiligung kennt die Kirche auch eine besondere Heiligung des Alltags. Von ihr handelt „Der Kirche Segen im täglichen Leben". Der Abschnitt beginnt mit der Beziehung der Eucharistie zum Alltag, der Wirksamkeit und Bedeutung der Sakramente und Sakramentalien. Einleitend werden die Segensmittel der Kirche besprochen: Weihwasser, Weihrauch und Kreuzzeichen, sowie die Segnungen der Kirche im allgemeinen, ihr Aufbau und ihre Spendung. Es folgen dann die einzelnen Segnungen mit ihren Texten, wenn nötig mit Erläuterungen. Sie gliedern sich in eine Reihe von Teilabschnitten: „Glück und Segen ins Haus" durch die zahlreichen Haussegnungen, „Weihe der Arbeit" auf Hof und Feld, im Dienste der Industrie und des Verkehrs und nicht zuletzt im Dienste der Weisheit, „Segen über Speise und Trank", Ernste Tage", die Segnungen über Kranke und Heilmittel, „Heilige Fahrt", mit dem Reise- und Wallfahrtssegen.

Einmal kommt es zur großen letzten Fahrt des Menschen in die Ewigkeit. Sie wird behandelt im Schlußteil des Buches: „Der Kirche Segen im Sterben." Anknüpfend an die enge Beziehung zwischen Tod und Taufe spricht er zunächst vom Begräbnis des Kindes, dessen Sterben einfach die Entfaltung der Taufgnade bedeutet. Für den Erwachsenen führt der Weg „durch Sterbenot zur ewigen Heimat". Wiederum steht die Kirche segenspendend an seiner Seite. Sie will heilen, was menschliche Schwachheit gefehlt, stärken im letzten schweren Kampf, hinübergeleiten in die Ewigkeit. Das tut sie durch die Spendung der heiligen Wegzehrung und Ölung, durch den Segen des Heiligen Vaters für die Sterbestunde und den Sterbesegen, die ergreifend schönen Gebete der sog. Commendatio animæ in den Augenblicken des Hinscheidens. So wird die Seele bereitet zum Ruhen „im Frieden Christi", das seinen sinnbildlichen Ausdruck findet in der Friedhofsweihe und im Leichenbegängnis. Das inhaltsreiche Buch schließt mit einem Ausblick auf die „Gemeinschaft der Heiligen", in der die Glieder der pilgernden Kirche mit ihren heimgegangenen Brüdern und Schwestern, denen in der Herrlichkeit des Himmels und jenen in den Wehen des Reinigungsortes, in Liebe und Gnade vereint bleiben.

* * *

Das ist der Gehalt und innere Aufbau unseres Buches. Aus ihm ersteht ein umfassendes Bild vom Leben und Wirken der heiligen Kirche, das sie selbst in den Gebeten, Zeremonien und heiligen Handlungen der Liturgie den Gläubigen darbietet. Da besonderer Wert darauf gelegt wurde, die Texte selbst reden zu lassen, bietet sich uns hier ein Selbstbekenntnis der Kirche von überwältigender Schönheit und Kraft; die beigegebenen ausgedehnten Einleitungen und Erklärungen wollen nur an die Texte heranführen und ihren tiefen Gehalt alle ausschöpfen lassen. Das umfangreiche Register erleichtert den Gebrauch und leistet wertvolle Dienste bei dem Bestreben, die einzelnen Äußerungen des kirchlichen Lebens in ihrer gesamten liturgischen Verwendung zu überschauen und in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu prüfen. Trotzdem mehrere Laacher Mönche[1], ohne aber bei den Einzelteilen mit dem Namen zu zeichnen, an dem stattlichen Werke beteiligt sind, stellt es eine innere, organische Einheit dar. Durch das Zurücktreten der Teilverfasser wird diese einheitliche Geschlossenheit nur um so wirkungsvoller. Abt Ildefons Herwegen, der geistige Mittelpunkt Laachs, schrieb das richtungweisende, weihevolle Geleitswort.

Besonderer Wert wurde auf die Ausstattung gelegt, da das Werk ein beliebtes Familienbuch werden soll. Im Gegensatz zur ersten Auflage erhielt der Text als einzigen Schmuck einen klaren, übersichtlichen, reich gegliederten Druck. Kopfleisten und Schlußvignetten fielen weg. Statt dessen ward dem Tafelwerk eine erhöhte Sorgfalt und Liebe zuteil. Die 48 Bildtafeln in Kupfertiefdruck geben nunmehr ein anschauliches Bild der Entwicklung des Gotteshauses, des Altares, der liturgischen Geräte und Gewänder. Es wurden künstlerisch hochwertige Stücke zur Illustrierung herangezogen und nach Möglichkeit Originalphotographien den Tafeln zugrunde gelegt. Größere Objekte wurden auf Volltafeln wiedergegeben. Das Titelbild, gleichfalls in Kupfertiefdruck, nach Vorlage einer Statue des Bruders R. Teutenberg aus der Laacher Kunstwerkstätte, stellt die heilige Kirche dar unter dem Bilde einer Orante, einer betenden Jungfrau, die ihre Hände in Kreuzhaltung zum Himmel erhebt. Diese Darstellung, der wir in den altchristlichen Katakomben und auf Sarkophagen so häufig begegnen, mag ursprünglich mehr der Seele des einzelnen Verstorbenen gegolten haben, deren Dank- und Bittgebet beim Eingang in das Paradies in

---

[1] Folgende Patres sind beteiligt: J. Vollmar, S. Stricker, Th. Michels, A. Stock, B. Ebel, A. Wintersig und U. Bomm. Auch wurden Gedanken und Teile von Aufsätzen der ersten Auflage, welche die Patres G. Böckeler und O. Casel zu Verfassern haben, in der Neubearbeitung verwertet. B. Neunheuser verfaßte das Register.



P. Sebastian v. Oer

Nach einem Gemälde von Anna v. Oer (1912)

ihr zum Ausdruck kam. Gleichwohl ist sie auch ein beredtes Bild der betenden Kirche, die mit Christus aufs engste geeint — die Kreuzform der Hände deutet darauf hin — ihr Gebet an den Vater richtet und die Gläubigen auffordert, ihren Worten sich anzuschließen. »Oremus cum Ecclesia sancta Dei — Lasset uns beten mit der heiligen Kirche Gottes«, lautet darum auch der sinnvolle Leitspruch, der durch diese Darstellung dem Leser entgegenhallt.

Möge „Die betende Kirche" bei ihrem zweiten Gang in die Welt eine gleich günstige Aufnahme finden wie bei ihrem ersten Erscheinen. Will sie auch als ‚Volksbuch' sich an weiteste Kreise unseres katholischen Volkes wenden, so wird sie doch auch dem akademisch gebildeten Laien eine erwünschte Einführung in das Leben der Kirche bieten. Und auch der hochwürdige Klerus wird es begrüßen, daß ihm hier nicht nur eine reiche Schatzkammer für sein eigenes priesterliches und aszetisches Leben erschlossen wird, sondern auch eine unerschöpfliche Fundgrube zu katechetischen, homiletischen, liturgischen Vorträgen und Predigten. Auch manchen suchenden Seelen außerhalb der Kirche kann das Buch mit seinem reichen, erhebenden Inhalt Führerdienste leisten auf dem Wege zu Christus und seiner Kirche.

Wir schließen mit den Worten, mit denen Abt Ildefons Herwegen sein Geleitswort endigt: „Stärker als wir lebte und betete die alte Kirche aus dem Geiste der Liturgie. Aus ihr schöpfte sie die Kraft zum Martyrium. Auch wir bedürfen heute Bekennergeist und Bekennerkraft wie in den ersten Zeiten des Christentums. Auch für uns fließen ewigkeitstiefe Quellen begeisterten Glaubensmutes in der Liturgie der heiligen Kirche. Möge unser Buch vielen Führer werden zu diesen reich strömenden Brunnen katholischen Lebens."



Der hl. Johannes vom Kreuz

Zu seiner Erhebung zum Kirchenlehrer (27. Juli 1926)

Von P. Alois Mager / Beuron-Salzburg

1. Sein Leben

Kraft ihres unfehlbaren Lehramtes hatte die Kirche bisher nie positiv Stellung zu den Grundfragen des mystischen Lebens genommen. Das mochte zum Teil mit daran Schuld sein, daß die Grenzen dessen, was man als mystisch ansah, recht schwankend und unsicher waren. Seitdem aber der Heilige Vater, Papst Pius XI., zur Überraschung und Freude der ganzen Christenheit den größten Systematiker der mystischen Theologie, den hl. Johannes vom Kreuz, am 27. Juli vorigen Jahres zur Ehre und Würde eines Kirchenlehrers erhob, hat sich die Sachlage geändert. Denn jetzt haben wir die Gewißheit, daß die Lehren über das mystische Leben, wie sie Johannes vom Kreuz in seinen Schriften niederlegte, nicht nur mit dem Glaubensgut der Kirche nicht in Widerspruch stehen, sondern die Auffassung der Kirche in diesen Fragen zum Ausdruck bringen. So kommt der Erhebung des großen mystischen Heiligen zum Kirchenlehrer eine ausnehmende Bedeutung zu. Es ist in Zukunft für die mystische Theologie und überhaupt für die Fragen der Mystik eine dogmatisch zuverlässige, weil kirchlich gutgeheißene Grundlage geschaffen. Die Werke des neuen Kirchenlehrers bieten ein verhältnismäßig abgeschlossenes System der Mystik. Leben, Werke und Lehre des hl. Johannes vom Kreuz ziehen durch die höchste Auszeichnung, die die Kirche einem Schriftsteller verleihen kann, von neuem die Aufmerksamkeit der katholischen Welt auf sich.

Johannes vom Kreuz ging aus ärmlichen Verhältnissen hervor. Sein Vater, Gonzalo de Yepes, war zwar adeliger Abstammung, aber ohne zeitliche Güter. Er mußte sich und seine Familie durch das Ausüben des Weberhandwerks ernähren. Die Mutter, Catalina Alvarez, stammte aus dürftigen bürgerlichen Verhältnissen. In religiöser Hinsicht scheint sie nach zuverlässigen Nachrichten eine außergewöhnliche Frau gewesen zu sein. Juan, der jüngste von drei Söhnen, wurde wahrscheinlich 1542 in Fontiveros geboren. Kirche und Pfarrarchiv von Fontiveros wurden am 27. Juli 1546 ein Raub der Flammen. So können wir Tag und Monat seiner Geburt gar nicht und das Jahr auch nur mutmaßlich angeben. Die Mutter wurde bald Witwe und die Armut der Familie wuchs. Juan besuchte zwar eine Schule, mußte sich aber, um die Familie zu unterstützen, einem Handwerk zuwenden. Er versuchte es der Reihe nach mit dem Zimmer-, Schneider- und Holzschnitzerhandwerk

und schließlich noch mit der Malerei. So sehr er aber die Arbeit liebte, bei keinem dieser Handwerke hielt es ihn länger. Zwischen hinein scheint er sich zeitweise wieder dem Studium gewidmet zu haben. Soviel ist gewiß, daß die Mutter, die bald nach dem Tod ihres Mannes und der Geburt ihres Jüngsten nach Medina del Campo übergesiedelt war, den kleinen Juan in eine von Ordensfrauen geleitete Schule schickte. Er lernte ausgezeichnet, war geschickt und bei den Nonnen sehr beliebt. Von der Schule kam er als Kirchen- und Meßdiener an ein Gotteshaus der Stadt. Später trat er in den Dienst eines reichen und frommen Mannes, der ein Krankenhaus gegründet und dessen Leitung selber übernommen hatte. Eines Tages machte ihm sein Dienstherr den Vorschlag, er solle Priester werden, um dann die Kaplanstelle an seinem Hospital zu übernehmen. Juan erhielt jedenfalls die Erlaubnis, neben seinen Dienstverrichtungen das Kolleg der Jesuiten zu besuchen. Sein Lehrer war der berühmte Pater Juan Bonifacio. Ohne Zweifel stand damals auch sein geistliches Leben unter dem segensreichen Einfluß der seeleneifrigen Patres des neugegründeten Ordens. Hier entscheidet sich sein Beruf. Er verläßt das Hospital; er verzichtet auf das Priestertum und die in Aussicht stehende Kaplanstelle. Mit 21 Jahren, im Jahre 1563, tritt er bei den Karmelitern von St. Anna in Medina del Campo ein. Er erhielt den Namen Johannes vom hl. Matthias. Das Leben der Karmeliter scheint für seinen frommen Eifer nicht streng genug gewesen zu sein; denn er ging mit dem Gedanken um, zu den Kartäusern überzutreten. Der Plan kam nicht zur Ausführung. Wir treffen ihn vielmehr bereits 1564 im Karmeliterkolleg zu Salamanka, wo er dem Studium der Theologie obliegt. Salamanka war damals der Sitz der spanischen Hochscholastik und der streng thomistischen Lehre. Dort erwarb sich Johannes jene gründlichen Kenntnisse in der scholastischen Philosophie und Theologie, die alle seine Werke auszeichnen. Wegen seiner hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen wurde er zum Präfekten der Kleriker im Karmeliterkolleg erwählt und erhielt den Auftrag, ihnen eine Art Vorlesungen zu halten. Während der Studienjahre in Salamanka machte er wohl auch die Bekanntschaft mit dem Schrifttum der niederdeutschen Mystik. Nach vierjährigem Studium kehrte Johannes vom hl. Matthias nach Medina del Campo zurück. Im selben Jahre 1567 kam die hl. Theresia in diese Stadt, um dort eines ihrer Reformklöster zu gründen.

Die Begegnung mit der hl. Theresia ist das entscheidende Ereignis im Leben des hl. Johannes vom Kreuz. Die Heilige berichtet darüber im 3. Kapitel ihrer „Klostergründungen“: „Bald hernach (nach

ihrer Ankunft) kam ein junger Pater, der in Salamanka studierte, in die Stadt. Er war in Begleitung eines anderen Ordensmannes, der mir große Dinge von seiner Lebensweise erzählte. Er hieß Johannes vom Kreuz. Ich pries den Herrn, und die Unterredung, die ich mit ihm hatte, befriedigte mich lebhaft. Ich wußte, daß er gleichfalls den Wunsch hatte, zu den Kartäusern zu gehen. Ich sprach ihm von meinem Vorhaben und bat ihn inständig, zu warten, bis der Herr uns ein Kloster schenkte. Ich wies ihm nach, daß es doch, wenn er die Absicht hätte, vollkommener zu werden, von großem Vorteil wäre, dies in seinem Orden anzustreben; er könnte damit dem Herrn sehr dienen. Er gab mir sein Wort unter der Bedingung, daß er nicht mehr lange warten müsse." Johannes — damals noch vom hl. Matthias benannt — kehrte noch einmal für ein Jahr nach Salamanka zurück. Noch ehe aber Theresia sich zur Gründung eines Klosters nach Valladolid begab, dürfte Johannes wieder nach Medina del Campo gekommen sein. Denn nur um diese Zeit kann es gewesen sein, daß die Heilige den jungen Ordensmann in alle Einzelheiten ihrer Reform des Karmeliterordens einweihte. Es war Theresia in dem kleinen Flecken Durvelo ein Haus für Karmeliter nach ihrer Reform angeboten worden. Am 30. September 1568 ging Johannes vom Kreuz — wie er sich von nun an nennt — dorthin. Es war eine baufällige Hütte, was er dort antraf. Sie wurde zum ersten Reformkloster der unbeschuhten Karmeliter. Schon 1570 wurde das Kloster nach Mancera verlegt. In Durvelo war Johannes Novizenmeister gewesen und blieb es auch in Mancera. Ebenso bekleidete er dieses Amt in dem inzwischen gegründeten Kloster zu Pastrana. Im Jahre 1571 gründete er in Alcala de Henares ein Studienkolleg für seinen Orden und wurde dessen erster Rektor. In den Jahren 1572—1577 versieht er das Amt eines Beichtvaters im Reformmutterkloster der Heiligen zu Avila. Es war die Zeit, wo Theresia, selber in Avila, die höchsten Stufen des mystischen Lebens unter seiner Seelenführung erstieg. Auf der anderen Seite aber war der Einfluß Theresias auf Johannes nicht gering.

In der Nacht vom 3. zum 4. Dezember 1577 drangen Karmeliter von der milderen Observanz in das Beichtvaterhaus ein, nahmen Johannes gefangen und beschlagnahmten alle Schriften, deren sie habhaft werden konnten. Johannes wurde zu Toledo in eine Art Gefängnis geworfen. Hatte Theresia schon früher den König Philipp II. darum angegangen, die unbeschuhten Karmeliter von den beschuhten zu einer eigenen Provinz abzutrennen, so wandte sie sich nach dieser neuen Gewalttat noch einmal an ihn. Der König aber griff nicht entschieden ein, und

Johannes blieb vorerst im Gefängnis. Erst im August des folgenden Jahres gelang es ihm, sich durch Flucht zu retten. In seiner Gefangenschaft zu Toledo dichtete er die 30 ersten Strophen seines berühmten „Geistlichen Gesanges". Die handschriftlichen Aufzeichnungen, die man beim Heiligen vorfand, wurden der Inquisition übergeben, weil man so am sichersten zum vernichtenden Schlag gegen ihn auszuholen wähnte. Am 9. Oktober 1578 wurde das Generalkapitel der unbeschuhten Karmeliter abgehalten. Alle Versuche, sich selbständig zu machen, schlugen fehl. Der Nuntius Sega unterstellte sie vielmehr durch ein Dekret den beschuhten. Theresia wurde zurechtgewiesen, Johannes vom Kreuz in das Kloster der Einöde Calvario in der Nähe von Beas de Segura verbannt. Dort schrieb er die Erklärung zu den in Toledo gedichteten Strophen des „Geistlichen Gesanges" und wohl auch die „Dunkle Nacht der Seele". Ebenso dürfte damals der „Aufstieg zum Berge Karmel" wenigstens in seinen Umrissen entstanden sein.

Das Jahr 1579 führt den Heiligen nach Baeza, wo ihm die Leitung des Karmeliterkolleges übertragen wird. Ein tiefes Heimweh nach Natur und Einsamkeit aber brachte ihn oft besuchsweise nach Beas. Wohl im Jahre 1581 wurde er zum Prior des Karmel in Granada ernannt. Dort vollendete er den größten Teil seiner Werke. Vom Jahre 1584 an war er häufig längere oder kürzere Zeit von Granada abwesend. Inzwischen hatte Papst Gregor XIII. durch ein Breve vom 22. Juni 1580 die reformierten Karmeliter unabhängig und selbständig gemacht. Aber kaum war die hl. Theresia (4. Oktober 1582) gestorben, da begannen allerlei Schwierigkeiten ihren reformierten Orden zu beunruhigen. Man drängte nach apostolischer Tätigkeit. Diese Richtung setzte sich durch, als 1585 Nikolaus Doria zum Provinzial gewählt wurde. Pater Gracian, der Vertraute der hl. Theresia und der unmittelbarste Erbe ihres Geistes, war unterlegen und mit ihm die alte Richtung, die sich auf ein bloß beschauliches Leben beschränken wollte. Zu den treuen Anhängern der theresianischen Richtung, die den Kampf mit den Neuerungen Dorias aufnahm, zählte auch Johannes vom Kreuz. Im Jahre 1588 war der Heilige von Granada endgültig nach Segovia übergesiedelt. Dort führte er ein Leben intensivsten Gebetes. Sein mystisches Erleben erreichte seinen Höhepunkt. Auch schriftstellerisch war er tätig — oft bis in die späteste Nacht hinein.

Das Kapitel vom 30. Mai 1591 bedeutete für Johannes das Aufleben schwerer Verfolgungen. Jede Art von Tätigkeit im Orden wurde ihm streng untersagt. Er erhielt den Auftrag, sich in die Einsamkeit von Penuela zurückzuziehen. Ohne Widerrede fügte er sich, obwohl

ihn das Kloster in Segovia drängte, dorthin zurückzukehren. Es ist die Besinnung eines vollendeten Heiligen, die aus einem Briefe an Maria von der Menschwerdung in Segovia spricht: „Wenn die Dinge nicht kamen, wie Sie es wünschen mochten, so müssen Sie sich trösten und Gott immer wieder danken. Denn seine Majestät ordnete es so an. So müssen wir alle sein. Wir brauchen nur unseren Willen darauf einzustellen, und es kommt uns dann auch so vor, wie es tatsächlich der Wirklichkeit entspricht. Denn die Dinge, an denen wir keinen Geschmack finden, scheinen uns, so gut und entsprechend sie auch sein mögen, schlecht und widerwärtig. Unsere Sache aber verhält sich, wie man leicht sieht, nicht so, weder für mich noch für irgend jemand anderen. Soweit es mich betrifft, ist es eine glückliche Wendung; denn jetzt kann ich frei und ohne die Last der Seelsorge, wofern ich nur will, (mit Gottes Gnade) den Frieden, die Einsamkeit und die angenehme Frucht der Selbstvergessenheit genießen. Und für die anderen ist es auch gut, wenn ich auf die Seite geschoben bin. So bleiben sie frei von den Fehlern, die sie infolge meiner Armseligkeit begangen hätten. Ich ersuche Sie, meine Tochter, nur um das eine, daß Sie zum Herrn um diese Gnade für mich auch in der Zukunft flehen. Ich fürchte in der Tat, daß ich, so man mich nötigt, nach Segovia zurückzukehren, meine Freiheit nicht mehr haben werde. Davor möchte ich mich um jeden Preis bewahren." In Penuela gab er sich ganz dem Leben der Innerlichkeit hin, nur daß er nebenbei noch verbessernde Hand an seine Schriften legte.

Die Tage seines Lebens neigten sich dem Ende zu. In einem Brief vom 21. September 1591 spricht er von ärztlicher Hilfe, die er in Anspruch nehmen müsse. Fieber zehrten täglich an ihm und verließen ihn nicht. Von Ubeda, wo er den Arzt aufsuchte, sollte er nicht mehr nach Penuela zurückkehren. Zu Beginn seiner letzten Krankheit erklärte er, daß er von jeher zwei Dinge sich wünschte: ohne Amt und Würde eines Oberen zu sterben und das Fegfeuer schon auf Erden durchzumachen. Er verschied am 14. Dezember 1591.

Wir gaben hier fast ausschließlich die Daten seines äußeren Lebens wieder. Hinter ihnen verbirgt sich ein selten reiches Innenleben. Durch dunkle Nächte äußerer Verfolgungen und unsagbarer innerer Leiden läuterte sich seine Seele langsam, aber ununterbrochen bis zu den höchsten Stufen der Gottvereinigung, die auf Erden überhaupt möglich sind. Seine Lebensbeschreiber geben uns wenig Anhaltspunkte, aus denen wir sein Innenleben erschließen könnten. Aber seine Schriften, die uns seine gotterfüllte Seele wie in einem Spiegel zeigen, lassen

uns die Höhen der Heiligkeit ahnen, zu denen Gottes Gnade ihn führte. Wer die „Lebendige Liebesflamme“ liest, kann etwas empfinden von dem wunderbaren Duft seiner Heiligkeit.

Der hl. Johannes vom Kreuz ist ein von der hl. Theresia ganz verschiedener Charakter. So sehr Theresia die Meisterschaft besaß, in ein paar markanten Strichen eine Persönlichkeit zu zeichnen, so ist sie in ihren Bemerkungen über Johannes vom Kreuz doch auffallend zurückhaltend. Aber gerade die wenigen Äußerungen, die wir von ihr besitzen, sind wertvoll und bezeichnend genug, um uns ein Bild von seiner Eigenart zu machen. Sie spricht von ihm als einem Heiligen, dessen strenge Lebensweise sie mit Bewunderung erfüllt.[1] Sie prüfte ihn lange, und doch konnte sie nie auch nur die leiseste Unvollkommenheit an ihm entdecken.[2] Sie rühmt seinen außerordentlichen Takt als Seelenführer und sein Verständnis für die feinsten Unterschiede im inneren Gebet. Eine ganz persönliche Note aber trägt das Gutachten, das die hl. Theresia über seine Erklärung eines gewissen Textes abgab. Johannes vom Kreuz, Julian von Avila, Franz von Salcedo und Lorenz de Cepeda hatten versucht, den Text zu erklären: „Suche Dich in mir!“ Vom Bischof von Avila aufgefordert, begutachtete Theresia die vier Erklärungen. Sie tat es mit einem an Ironie grenzenden Humor. Zur Abhandlung des Johannes vom Kreuz bemerkt sie: „Das käme uns teuer zu stehen, könnten wir Gott nicht suchen, bevor wir nicht der Welt abgestorben sind. Magdalena, die Samariterin, die chananäische Frau waren es noch nicht, als sie den Herrn fanden. Möge mich der Herr vor Leuten bewahren, die so geistlich sind, daß sie nichts anderes gelten lassen wollen, als was in jeder Hinsicht vollkommene Beschauung ist.“ Wir dürfen aus dieser Bemerkung auf so strenge Auffassungen des Heiligen vom geistlichen Leben schließen, daß sie Theresias Billigung nicht finden konnten, ihr vielmehr ein wenn auch sehr gütiges Lächeln abnötigen.

Eine außergwöhnliche Strenge in seinen Anforderungen ist in der Tat der charakteristische Zug in der Art des hl. Johannes vom Kreuz. Seine jahrelange Absicht, zu den Kartäusern überzutreten, war nur eine logische Folge. Gerade diese Strenge machte ihn weniger geeignet, eine führende Rolle in der Reform des Karmeliterordens zu übernehmen. Die hl. Theresia bediente sich hiezu anderer Persönlichkeiten. Sein Blick war einzig und allein auf Gott und die Heiligung seiner Seele gerichtet. Alles andere besaß keinen oder wenig Wert für ihn.

---

[1] Klostergründungen, Kap. 14. [2] Brief an F. de Salcedo von Ende September 1568.

Seine selten reine Heiligengestalt ist frei von allen unwesentlichen Zügen. Eine so einheitliche Prägung finden wir kaum anderswo. Trotz seiner ihm eigenen Strenge hatte er doch ein sehr zartes, zum Künstlerischen veranlagtes Gemüt. Es war nicht zufällig, daß er in seiner Jugend, von den verschiedenen Handwerken unbefriedigt, sich auch der Malerei und der Holzschnitzerei zuwandte. Von einem wahrhaft künstlerischen Empfinden zeugen die Gedichte, die wir von ihm besitzen. Sie sind von vollendeter dichterischer Schönheit. Gewiß besaß er nicht die Ursprünglichkeit und die Genialität einer hl. Theresia; aber an innerer Zartheit kam er ihr gleich und an künstlerischem Empfinden übertraf er sie weit. Ganz einheitlichen, wesenhaften Charakter tragen auch seine literarischen Werke. (Fortsetzung folgt).

Minneflammen

Vom hl. Johannes vom Kreuz

Lebendges Liebesfeuer,
Das mit so süßem Leide
Verwundet meiner Seele tiefste Gründe!
Vollend', und diesen Schleier
— Hast ja an Stolz nicht Freude —
Zerreiß in Huld, daß jede Trennung schwinde.

O Flammenmal voll Wonnen!
O Wunde, die begnadet!
O holde Hand! Berührung, die berauschet,
Wie Trunk vom Lebensbronnen,
Und aller Schuld entladet:
Hast tötend Tod in Leben umgetauschet!

O lichte Flammensterne!
In deren Strahlenscheine
Des Herzens Tiefe, das in Nacht versenket
Blind lag in Erdenferne,
In seltner Schönheit Reine
Dem Bräutigam nun Licht und Wärme schenket.

Wie du mit sanftem Grüßen
Erwachst und mit Gekose
Im Schoß mir, wo allein du weilst geheime!
Mit deinem Hauch ergießen
Des Himmels reiche Lose
Sich in die Seele mir und minn'ge Träume.

Gedichte des hl. Joh. v. Kreuz (München 1924), 47.

Aus Heidelbergs benediktinischer Vergangenheit[1]

Von Dr. Gottfried Meßmer / Heidelberg

Wer offenen Auges durch die Straßen und Gassen der Heidelberger Altstadt wandert, gewahrt an mehr als zwanzig Häusergiebeln das Standbild der heiligen Gottesmutter Maria, dargestellt bald mit dem Jesuskinde auf dem Arm, bald als Immaculata mit dem Sternenkranz, auf der Erdkugel oder der Mondsichel stehend und der Schlange den Kopf zertretend. Auf dem Kornmarkt erhebt sich der wundervolle, steinerne Madonnenbrunnen mit der Inschrift: „Noch Stein, noch Bild, noch Säulen hier, das Kind und Mutter ehren wir." Auch noch verschiedene Standbilder anderer Heiligen wie des hl. Joseph, des hl. Johannes Nepomuk finden sich hier und dort.

Diese Erinnerungen aus Heidelbergs katholischer Vergangenheit stammen aus der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, aus der Zeit der Kurfürsten des katholischen Hauses Pfalz-Neuburg, als die Stadt nach ihrer Zerstörung durch die Franzosen in den Jahren 1689 und 1693 wieder neu aufgebaut wurde. In demselben Zeitraum entstanden auch verschiedene neue Klosterbauten, so im Jahre 1700 das Kloster der Augustinernonnen, 1701 das Karmeliter- und 1724 das Dominikanerinnenkloster. Um das Jahr 1712 begannen die Jesuiten den Bau ihres berühmten Kollegs und der Jesuitenkirche. Während indes die genannten Klöster im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts infolge der Säkularisation aufgehoben und abgebrochen wurden, blieben die Jesuitenbauten bis auf den heutigen Tag bestehen; doch dienen sie seither profanen Zwecken. Nur die herrliche Jesuitenkirche verblieb den Katholiken und ist noch heute die Hauptpfarrkirche der Stadt.

Aber auch aus der Zeit vor der Zerstörung Heidelbergs haben wir noch Erinnerungen an katholisches Leben und Wirken. Auf dem bekannten Kupferstich von Matthäus Merian aus dem Jahre 1620 ›Haidelberga‹ erblicken wir ein Augustiner-, ein Dominikaner- und ein

---

[1] Benützte Literatur:
Sillib, Rud., Der heilige Berg bei Heidelberg. 1925.
Hufschmid, Max., Zur Geschichte der Kirchen und Klöster auf dem Heiligenberg. 1910.
Koch, Carl, Klosteranlagen aus Heidelbergs Umgebung. 1922.
Oechelhäuser, Ad. v., Kunstdenkmäler des Großherzogtums Baden. Kreis Heidelberg. [1913.
Zähringer, Wilh., Mein Heidelberg. 1921.
Sillib, Rud., Stift Neuburg bei Heidelberg. 1903.
Schönhuth, O., Die Burgen, Klöster, Kirchen und Kapellen Badens und der Pfalz. (1. Bd. 398ff. Stift Neuburg, von Dr. Fickler).

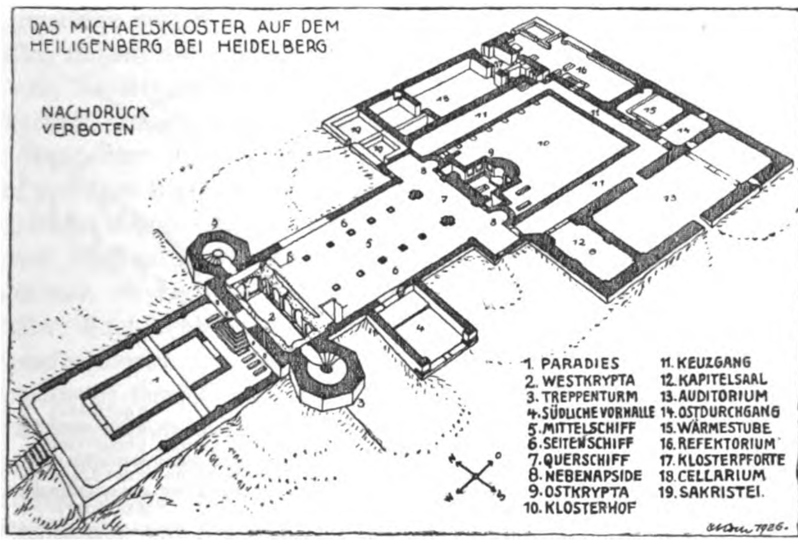
Franziskanerkloster. Das älteste von ihnen war das Augustinerkloster, das um das Jahr 1279 erbaut wurde und auf dem heutigen Ludwigsplatz gestanden hat. Im Jahre 1912 wurden anläßlich der Neuanlagen dieses Platzes die gesamten Grundmauern des Klosters wieder freigelegt. Mit dem Brande der Stadt im Jahre 1693 fanden diese Klöster und auch das erst 1690 erbaute Kapuzinerkloster ihren Untergang.

I

Doch schon Jahrhunderte vor den Augustinern, als gerade das Christentum in unserer Gegend Fuß gefaßt, haben sich schon die Söhne des hl. Benedikt um Heidelberg angesiedelt: oben auf der Höhe des doppelkuppigen Heiligenberges, einer uralten Kultstätte seit grauer Vorzeit. Hier hatten einst die Kelten ihren Gott Visucius und nach ihnen die germanischen Stämme den Allvater Wotan in heiligen Hainen verehrt. Später errichteten die Römer daselbst einen Merkurtempel, wie zahlreiche aufgefundene Votivsteine — darunter auch ein Jupiteraltar — bezeugen. Ebenfalls zur Römerzeit war unten am Fuß des Berges ein anderes Heiligtum entstanden. In geheimnisvollem Höhlenkult wurden dort die Mysterien des persischen Lichtgottes Mithras gefeiert, dessen Verehrung durch die römischen Legionen aus dem Orient nach dem Abendland verpflanzt worden war. Diese alten Kultstätten sanken dahin, als die Alemannen um 260 n. Chr. Herren der Gegend wurden. Aber auch sie mußten wieder den um 500 von Westen her machtvoll vordringenden Franken den Platz räumen. Mit diesen zog als neue Kulturmacht die christliche Lehre ein.

Im Jahre 764 wurde auf dem rechten Rheinufer, in der Nähe der Mündung der Weschnitz, die Benediktinerabtei Lauresheim oder Lorsch gegründet. Diese gewann nach und nach durch Gütererwerb und kolonisatorische Tätigkeit bis in unsere Heidelberger Gegend eine beherrschende Stellung. Der heutige Heiligenberg, nach dem Besitzer der dortigen alten Befestigungswerke, Aberin, Aberinisberg genannt, gehörte zum Königsgut Kaiser Ludwigs des Deutschen. Dessen Sohn, König Ludwig III. der Jüngere, schenkte die ganze obere Fläche (»res proprietatis nostrae«) des Berges, dazu sonst noch reichlich Land, dem Kloster Lorsch. Unter dem tatkräftigen Abt Thiotroch (863—875) errichteten hier die Söhne St. Benedikts auf der hinteren, höher gelegenen Kuppe eine Kirche, die dem heiligen Erzengel Michael geweiht wurde. Es sollte dies ein Zeichen sein, daß der mächtige Schirmherr der Christenheit, der streitbare Gottesheld, jetzt dort die Herrschaft führe, wo seit Urzeiten heidnische Dämonen verehrt worden waren. Wir finden

dies ja auch an anderen ähnlich gelegenen Orten, z. B. dem Michaelsberg bei Untergrombach. Im Jahre 890 erscheint zum ersten Male die Bezeichnung: St. Michaelskirche. Noch unter Abt Thiotroch und seinem Nachfolger Gerhard begann die erste Anlage des Klosters, der karolingische Teil. Mönche von Lorsch zogen in das neue Stift ein, das von Pröpsten geleitet wurde und zum Mutterkloster in einem Abhängigkeitsverhältnis stand. Der eigentliche Klosterbau bzw. der romanische Umbau erfolgte erst 1033 unter Abt Reginbald von Lorsch, nachdem Kaiser Heinrich II. durch eine Urkunde vom 13. Dezember 1023 die Schenkungen und Freiheiten des Michaelsklosters von neuem bestätigt hatte. Zur



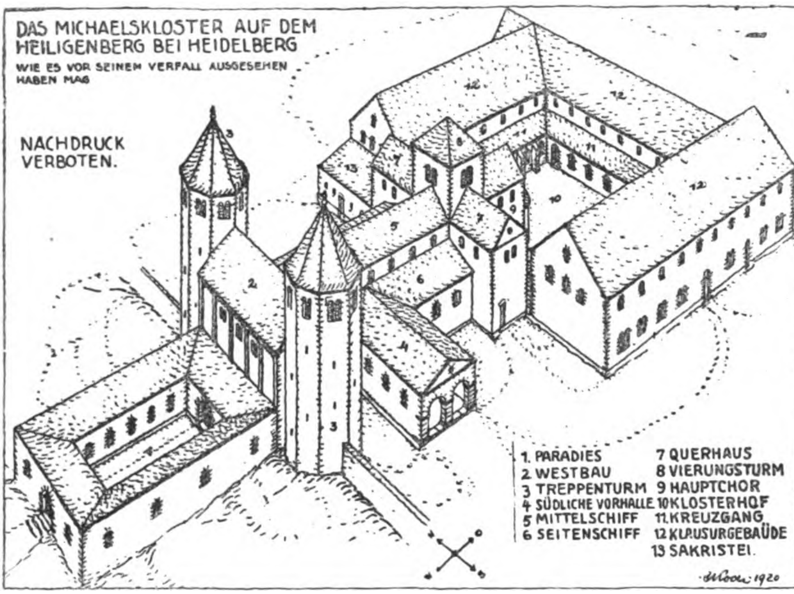
Fundierung des Klosters wurden noch eine Reihe von Besitzungen „zu Ehren des hl. Michael und aller Heiligen (»omnium supernorum civium«) den dort nach der Regel des hl. Benedikt lebenden Brüdern übertragen“. Der Berg hieß von jetzt an während des ganzen Mittelalters der Allerheiligenberg.

Die neuesten Ausgrabungen der letzten Jahre ermöglichen eine Beschreibung und Skizzierung der Klosteranlagen[1]. Die kunstgeschichtliche Bedeutung der Ausgrabungen ist außerordentlich groß, da bisher ein monumentales Zeugnis für die Anlage eines Benediktinerklosters dieser früheren Zeit überhaupt nicht vorhanden war. Die Gesamtanlage be-

[1] Herrn Baurat C. Koch am Bezirksbauamt Heidelberg sei für die beiden dem Verständnis sehr förderlichen Skizzen auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

stand aus einem paradiesartigen Vorbau, Basilika und Kloster, in dieser Folge von West nach Ost angeordnet (Abb. S. 43 u. 44).

Die karolingische Anlage aus dem Ende des neunten Jahrhunderts von Abt Thiotroch ist nur noch in der dreischiffigen Basilika mit stumpfgestoßenem Langhaus und Querhaus (T Form) nachzuweisen. Ihr gehören das Querhaus mit zwei Seitenapsiden, die zwei am Querhaus liegenden Pfeiler des Mittelschiffes und die Langhausmauern etwa bis zur Hälfte ihrer Ausdehnung an. Dagegen ist von den damaligen Klostergebäuden jede Spur verloren gegangen. — Diese ursprüngliche



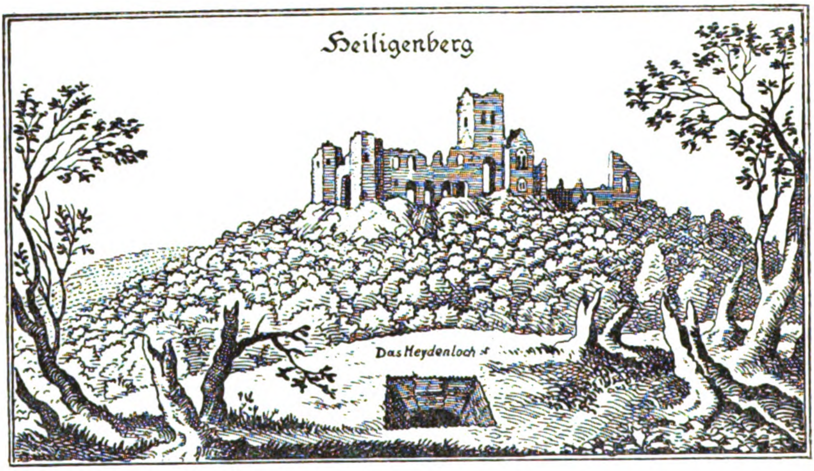
Anlage der Basilika erfuhr etwa 130 Jahre später unter Abt Reginbald zunächst durch Anfügen eines Chorquadrats mit neuer Apsis eine Erweiterung. Aus der dreiarmigen crux commissa der karolingischen Zeit wurde so die vierarmige crux immissa der romanischen Bauperiode. Der Chor mit dem Hauptaltar wurde dabei noch acht bis neun Stufen höher gelegt, um darunter Platz für eine Krypta zu schaffen. Dann wurde zur Erweiterung des Langhauses nach Westen der karolingische Vorraum in die Kirche einbezogen und mit zwei mächtigen, achteckigen Türmen flankiert, deren Stumpfreste noch heute aus den Trümmern hervorragen. Auch über der Vierung von Lang- und Querschiff erhob sich ein ansehnlicher Turm, wie in der Abbildung von Merian zu sehen ist. Später wurde im Westen der Kirche ein neuer Vorraum geschaffen,

der nach C. Kochs Meinung einen von Hallen umgebenen Hof in der Art eines als Lagerungsplatz für die Wallfahrer dienenden Paradieses darstellt. Östlich an die Kirche anschließend wurde dann das Kloster aufgebaut. Der Haupteingang lag im Nordosten bei Raum 17, Pförtnerraum und Besuchszimmer. Von hier stieg man sieben Stufen hinauf in die Klausur. Die Anordnung der übrigen Räumlichkeiten ist auf beigefügtem Grundriß und Aufriß klar zu erkennen.

Die Mitte bildet der Klosterhof, auf drei Seiten vom Kreuzgang umgeben. Diesen umfassen wieder die übrigen Räume: Cellarium, Refektorium, gemeinschaftliche Aufenthalts- und Arbeitsräume, Kapitelsaal. Im Stockwerk darüber befanden sich die gemeinsamen Schlafräume. „Untertags mögen die Benediktinermönche im großen Arbeitssaal gesessen haben, mit Kielfeder und Pinsel über Pergamentrollen gebeugt. Durch die Kreuzgänge eilten sie in grauer Morgenstunde, wenn das Glöcklein zum Chorgebet in die nahe Kirche rief; wandelten sie nach anstrengender Arbeit zur Erholung oder zum Breviergebet, während im sonnigen Klosterhof die Rosen blühten und in den grünen Bäumen die Vögel lockten. In jenen Gräbern von rohen Steinplatten, deren Reste heute noch vorhanden sind, ruhten sie von ihrem Lebenswerk aus, die Männer, die für ihre Zeit die Ackerbauer, Prediger, Dichter, Schriftsteller, Baukünstler, alles in allem Verbreiter und Träger der Kultur gewesen waren. Die Klosterräume, der Kreuzgang und die Kirche waren die Werke ihres Geistes und ihrer Hände. Mönche haben die Pläne erdacht, Mönche die Säulen behauen, deren spärliche Reste wir noch sehen. Mönche wölbten die unterirdische Krypta, fügten die rundbogigen Fenster, zimmerten die flachen, hölzernen Decken der Basilika, bemalten die Wände mit farbenprächtigen Ornamenten. Im geheimnisvollen Dunkel der Kirche errichteten sie glänzende Bilder und Kreuze, und ihre großen Meßbücher auf den Altären hatten sie nicht nur mit eigener Hand geschrieben, sondern auch mit Gold, Silber und Elfenbein kunstvoll geschmückt“ (W. Zähringer).

In der nun folgenden Zeit erfreute sich das Michaelskloster eines steigenden Wohlstandes, so daß unter Abt Anselm der damalige Propst Arnold, vielleicht nach dem Vorbild des Mutterklosters von Monte Cassino, auf der vorderen, niedrigeren Kuppe des Heiligenberges ein Filialkloster zu Ehren des hl. Stephanus errichten konnte. Beim Tode des Abtes im Jahre 1102, der daselbst begraben wurde, war es vollendet. Beide Klöster scheinen aber nur eine gewisse lokale Bedeutung erreicht zu haben. Das Stephanskloster war nur mit zehn Brüdern besetzt und hieß das „kleine Kloster“. Das Michaelskloster erhielt oft

den Besuch ausgezeichneter Gäste, die durch den Reiz der Gegend oder auch durch den Ruf der Frömmigkeit der Klosterinsaßen angezogen wurden, so unter anderen Kaiser Konrad I., der durch große Schenkungen den Besitz des Klosters vermehrte. Im Mittelalter entwickelte sich dies zum vielbesuchten Wallfahrtsort. Vor allem in der Bittwoche und am Allerheiligentag zogen die Prozessionen auf uralten Wegen hinan zum Heiligtum, das weit in die Lande hinausschaute. An diese Prozessionen schloß sich ein Jahrmarkt an, wie sich aus einer Verfügung vom Jahre 1454 ergibt, wonach „dem Pfalzgraf (zu Heidelberg) auf aller Heiligen Tag den heiligen Berg und den Markt dort zu schützen und zu schirmen gebührt."



St. Michaelskirche um 1645

Die Blüte des Klosters scheint das Mittelalter nicht lange überdauert zu haben. Im Jahre 1503 bestand aber wenigstens noch das obere Kloster; ebenso sicher ist, daß 1537 beide nicht mehr bewohnt waren. In der Schwäbisch-Haller Chronik des Georg Widmann, der zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts die Stätte besucht hat, ist zu lesen, daß hier „etwann ein Klösterlein gewesen", und daß auch das vordere Kloster „unbesetzt und in der Brach liegend" gefunden wurde. Beide waren demnach bereits vor Aufhebung der Klöster in Heidelberg (1546) schon verlassen. Im Reformationszeitalter scheinen die Gebäulichkeiten an die Universität gefallen zu sein; denn nach den Senatsakten wurde am 20. August 1589 darüber beraten, daß „die kirch uff St. Michaelßberg" abgebrochen werden sollte, und demgemäß lautet der

Senatsbeschluß: »templum in monte St. Michaelis destruendum et lapides vendendos«. Der Stich in Merians Topographie vom Jahre 1645 zeigt die Anlagen schon als Ruinen (Abb. S. 46).

Die Ruinen wurden später von den Anwohnern (Handschuhsheim) als Steinbruch benützt und verfielen immer mehr, bis zuletzt nur noch die Reste der beiden achteckigen Türme und lose Schutthaufen den Erdboden überragten und auf unsere Zeit überkamen. Durch die im Jahre 1886 begonnenen und seit 1912 intensiv betriebenen Ausgrabungen ist dieses alte Kulturdokument benediktinischer Vergangenheit auf Heidelbergs Boden für die Nachwelt gerettet worden.

II

Eine weitere Klostergründung der Benediktinerabtei Lorsch in der Umgebung Heidelbergs ist Stift Neuburg im Neckartal. Im Jahre 1130 nahm ein reicher Rittersmann namens Anselm unter Abt Diemo in der Abtei Lorsch das Ordenskleid des hl. Benediktus und „stiftete die Zelle zu Niwenburg; er ließ da eine Kirche bauen und sie zu Ehren des hl. Apostels Bartholomäus weihen, und ließ auch Wohnungen herstellen für solche, die Gott hier dienen wollten, und schenkte jenem Ort all sein Vermögen und sein Besitztum". Eine Zelle war nach dem damaligen Sprachgebrauch eine kleine klösterliche Gemeinschaft, mit einer gewissen Abhängigkeit von einem größeren Kloster. Der Ort war wohl schon vorher infolge seiner strategisch wichtigen Lage über dem Neckar- und Mausbachtale befestigt und führte seinen Namen von einer dort errichteten Burg.

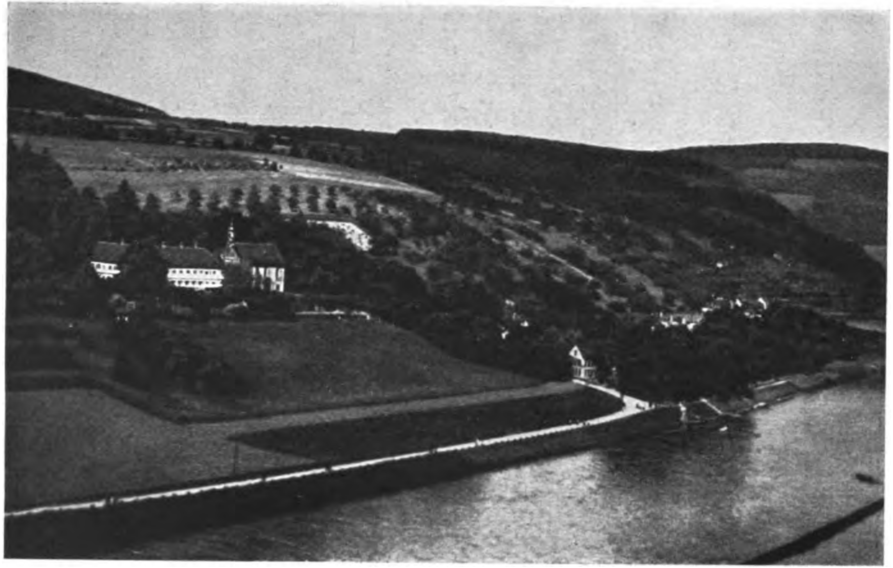
Die ersten Mönche kamen vom Mutterkloster Lorsch. Die Verwaltung unterstand einem Propst, und der erste Träger dieser Würde hieß Marquard. Durch die Bulle des Papstes Lucius II. vom 14. Mai 1144 wurde die Stiftung Anselms in den Schutz des apostolischen Stuhles gestellt und die Schirmvogtei dem Mutterkloster Lorsch übertragen. Es wurde ihm auch das Recht verliehen, Fremde oder Gäste, die hier begraben zu werden wünschten, wenn sie nicht im Kirchenbanne gestorben seien, in seinem Friedhof zu beerdigen. Es ist anzunehmen, daß dadurch manche Stiftungen an das neue Klosterwesen flossen. Trotzdem scheint es anfangs nicht recht floriert zu haben, denn bereits 1163 sah sich Abt Heinrich von Lorsch genötigt, „die schon lange verlassene Kirche ihrer Bestimmung wieder zurückzugeben und von neuem mit Lorscher und anderen Mönchen zu besetzen".

Auf Betreiben des mit der Pfalzgrafenwürde beliehenen Konrad von Staufen, Halbbruders Kaiser Barbarossas, und seiner Gemahlin

Irmingard erfolgte im Jahre 1195 die Umwandlung der Zelle Neuburg in ein benediktinisches Nonnenkloster. Die Einwilligung des Konventes der Abtei Lorsch, die ja Schirmvogt war, erhielt Konrad durch die Zusicherung, daß die Äbtissin stets aus dem Orden St. Benedikts zu wählen sei, der Abt von Lorsch sie zu bestätigen und ihr das Gelübde des Gehorsams abzunehmen habe. Die Wahl der ersten Äbtissin Kunegundis wurde von Konrad von Staufen auffallend begünstigt; sie muß wohl wenn auch nicht seine Tochter, so doch eine nahe Verwandte von ihm gewesen sein. In den nun folgenden Jahren konnte, da die Pfalz unter Kriegsgreueln viel zu leiden hatte, das junge Frauenkloster nicht recht gedeihen. Um der allzu großen Dürftigkeit abzuhelfen, schenkte ihm Abt Konrad von Lorsch im Jahre 1224 das Patronatsrecht auf die Kirche zu Weinheim und sicherte durch diese Vermehrung von Einkünften und Ansehen den Fortbestand des Stiftes.

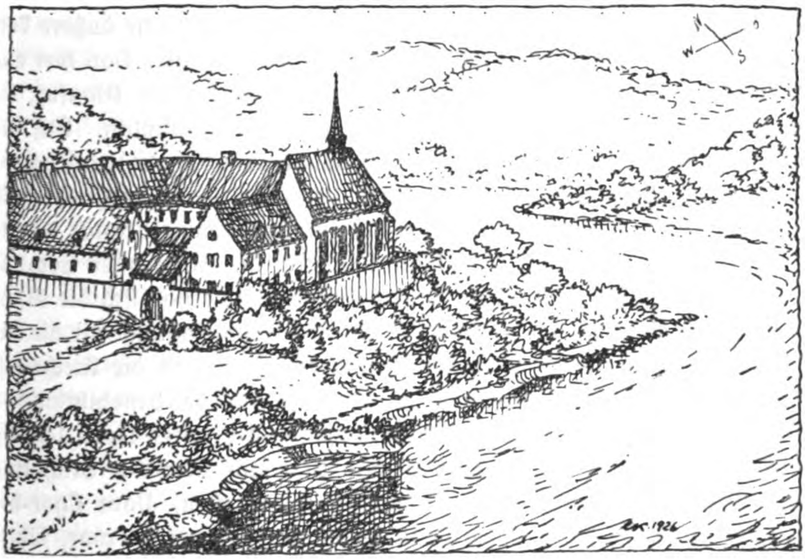
Kurze Zeit darauf vollzog sich eine einschneidende Veränderung der Verhältnisse. Im Jahre 1231 wurde die Abtei Lorsch dem Erzbistum Mainz einverleibt. Damit erhielt der Bischof von Worms, zu dessen Diözese Neuburg gehörte, die schirmvogteilichen Rechte des früheren Mutterklosters Lorsch. Zur damaligen Zeit hatte nun der Zweigorden der Benediktiner, die Cisterzienser, in dem Neuburg benachbarten Orte Schönau ein Kloster gegründet und zu hoher Blüte gebracht. Da das Hochstift Worms die Cisterzienser sehr begünstigte und nach Kräften zu verbreiten bestrebt war, so ist leicht zu verstehen, daß unter seinem Einfluß auch im Neuburger Kloster eine allmähliche Annäherung an diese stattfand. Um das Jahr 1300 erfolgte die völlige Umwandlung in ein Cisterzienserinnenkloster. Über anderthalb Jahrhunderte herrschte nun in Neuburg die strengere Observanz des hl. Bernhard. Im Jahre 1319 befreite Kaiser Ludwig der Bayer das Kloster von jeglicher Steuer; andere Vergünstigungen und Zuwendungen erhielt es 1363 durch Elisabeth, die Gemahlin des Kurfürsten Rupprecht I. von der Pfalz, zur Zeit der Äbtissin Clarissa von Schönburg, und durch die Pfalzgräfin kraft letztwilliger Verfügung vom 27. Januar 1382.

Um die Wende des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts war allenthalben eine Lockerung der Ordensdisziplin zu bemerken, die Reformen dringend notwendig machte. Diese gingen von der Bursfelder Kongregation der Benediktiner aus und wurden durch den Kardinal Nikolaus von Cues, der im Jahre 1450 als päpstlicher Legat nach Deutschland kam, sehr begünstigt. Diesen Umstand benützte der energische Kurfürst Friedrich der Siegreiche von der Pfalz, der sich auf Kosten des Bistums Worms der Schirmvogtei über Neuburg bemächtigt



Stift Neuburg

hatte, um im Stifte eine Reform anzubahnen. Er löste es im Jahre 1463 vom Cisterzienserorden und wandelte es wieder in ein Benediktinerinnenkloster um. Zugleich wurde die Bursfelder Reform eingeführt. Mit der neuen Äbtissin Margareta Folin von Irmtraut trat eine Persönlichkeit an die Spitze des Klosterwesens, die eine neue Blüte anbahnte. Päpstliche Privilegien und mancherlei Zuwendungen kamen ihr dabei zu Hilfe und erhöhten Ansehen und Bedeutung von Neuburg. Die innere Klosterzucht wurde wieder sorgfältig eingehalten, die Aufnahme von verschiedenen Forderungen abhängig gemacht. Erst nachdem die neu Eintretenden — ganz nach St. Benedikts Weisungen —



Stift Neuburg 1619

über die Strenge der Regel unterrichtet waren, durften sie ins Kloster aufgenommen werden. Nach erlangter Mündigkeit hatten sich die Novizen aus freiem Willen, nicht unter dem Druck ihrer Eltern oder Verwandten, für den Eintritt in den Orden zu entscheiden. Soweit es sich mit den Vorschriften der Klausur vereinigen ließ, wurde zur Erziehung der weiblichrn Jugend eine Schule eingerichtet. Neben dem Unterricht waren die Nonnen, soweit sie nicht gerade dem Chorgebet oblagen, mit Abschreiben von Büchern für die Klosterbibliothek und mit Anfertigung von Paramenten für Kirche und Gottesdienst beschäftigt.

Ein weiteres Verdienst um Neuburg hat sich Äbtissin Margareta von Irmtraut mit ihrer Sorge um die Klosterbauten erworben. Die alten

Burggebäude waren im Laufe der Zeit allmählich zerfallen. Ein durchgreifender Um- und Aufbau der gesamten Gebäulichkeiten mußte ausgeführt werden, dem sich die Äbtissin mit Geschick und Erfolg unterzog. Leider ist eine Beschreibung dieser Bauarbeiten nicht auf uns gekommen; doch läßt sich aus einem alten Kupferstich von Matthäus Merian ganz gut ein ungefähres Bild von den damaligen Klosteranlagen in Neuburg gewinnen[1] (Abb. S. 49).

Danach scheint der alte Umfang des Klosterbezirks etwas kleiner gewesen zu sein als der jetzige. Die Umfassungsmauer stand früher, besonders an der West-, Süd- und Ostseite, näher an den Gebäuden und wurde erst später zurückversetzt. Ungefähr wie heute war auch damals der Eingang durch das in der westlichen Mauer befindliche äußere Tor, durch welches man in das kleine Pförtnerhaus gelangte. Von hier aus führte der Weg durch das innere Tor in die eigentliche Klausur, die quadratisch einen mit Kreuzgang versehenen Hof umschloß. Auf der Südfront bemerken wir zunächst ein Gebäude, das dem jetzigen Herrenhaus entspricht und wohl durch einen besonderen Eingang außerhalb der Klausur zugänglich war. Nach altem Benediktinerbrauch könnte es die Äbtissinwohnung, die Wohnräume für die Gäste oder auch die Klosterschule geborgen haben. Daran anschließend erhob sich die Kirche mit hohen Fenstern und Strebepfeilern; ihr Haupteingang für die Besucher lag an derselben Stelle wie heute. Überhaupt ist die Kirche fast das einzige Bauwerk, das von den Anlagen aus der benediktinischen Zeit noch erhalten ist; nur bestand damals der unter Karl Ludwig 1672 zugefügte steinerne Turm noch nicht. Nach Merians Stich trug ein kleiner hölzerner Dachreiter damals die Glocken. Vom Chor der Kirche, der wohl durch einen Lettner vom Schiff getrennt war, führte ein Seiteneingang in die Klausur; zunächst wohl in die Sakristei, dann in den Kapitelsaal und Ostflügel. In dem anschließenden Nordflügel haben wir den erwärmbaren Tages- und Arbeitsraum (Calefactorium), weiter den Speisesaal (Refectorium) und die Kirche zu suchen; aus der Kaminanlage ist dies unschwer zu erkennen. Im Westflügel endlich werden die wiederum von der Pforte aus zugänglichen Vorratsräume (Cellarium) gelegen haben. Darüber befanden sich im Obergeschoß, nach der Benediktinerregel zu schließen, die Kleiderkammer (Vestiarium) und im Nord- und Ostflügel die Schlafräume (Dormitorium).

Unter der energischen Äbtissin Margareta wurde auch eine gewissenhafte Verwaltung der Einkünfte und des Klostervermögens durchgeführt.

[1] Nach Zinkgref: Emblematum Centuria (1619), XXXIX; auch dies wurde durch Herrn Baurat C. Koch für unsere Zwecke gütigst umgezeichnet.

Sie und ihre Nachfolgerinnen fanden dabei die weitgehendste Unterstützung ihrer Schirmvögte, der Pfalzgrafen zu Heidelberg. Die guten Beziehungen des pfalzgräflichen Hofes zu den Klosterfrauen zeigen sich auch im Eintritt der jüngsten Tochter Katharina des Kurfürsten Philipp in den Konvent (1515), der sie bald darauf zu seiner Äbtissin erwählt hat. Aber gerade dieses enge Verhältnis verursachte zu Beginn der Reformation schwerwiegende Streitigkeiten, nachdem das kurfürstliche Haus die Lehre Luthers angenommen hatte. Obwohl die Nonnen von Neuburg länger als die Klöster der benachbarten Stadt am alten Glauben festhielten, lockerte sich doch allmählich die Zugehörigkeit zur alten Kirche und zum ehrwürdigen Orden und führte schließlich im Jahre 1562 zur Auflösung der Klostergemeinschaft. „Über vierhundert Jahre lang hatte das Kloster die Söhne und Töchter St. Benedikts beherbergt; in der kommenden Epoche steht die Geschichte Neuburgs unter dem Zeichen der kurfürstlichen Herrschaft."

Zunächst als Wittum von Kurfürst Friedrich IV. seiner Gemahlin geschenkt, wurde Neuburg 1629 durch das Restitutionsedikt der katholischen Kirche zurückgegeben, fiel aber bald mit den pfälzischen Fürsten der reformierten Kirche zu. Kurfürst Karl Ludwig errichtete in dem alten Kloster ein adeliges Fräuleinstift, zunächst zu einem standesgemäßen Unterhalt der Raubgräfinnen, seiner Töchter aus zweiter Ehe, sodann auch der Töchter des kurpfälzischen Adels. Unter ihm fand auch der durchgreifende Umbau statt, der im wesentlichen noch im heutigen Charakter des Stiftes nachweisbar ist. Als nach dem Untergang der kurfürstlichen Linie Pfalz-Simmern die katholische Linie Pfalz-Neuburg zur Herrschaft in der Pfalz gelangte, kam auch das alte Stift 1698 wieder in den Besitz der katholischen Kirche und wurde zunächst als Armenhaus eingerichtet. Doch dauerte dieser Zustand nur kurze Zeit und machte bald wieder einer anderen Verwendung Platz.

Am 31. Oktober 1706 unterzeichnete der Kurfürst Johann Wilhelm eine Urkunde, wonach Stift Neuburg dem Jesuitenkollegium in Heidelberg zu eigen überwiesen wurde. Später versuchten die Benediktiner der Bursfelder Kongregation in einer Eingabe an den Kurfürsten Karl Theodor, das »vetus quoddam monasterium ordinis sancti Benedicti in vicinia Heidelbergae situm« zwecks Errichtung einer Benediktinerakademie für junge Adelige zurückzugewinnen. Sie hatten jedoch keinen Erfolg. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) überließ die kurpfälzische Regierung das Anwesen der Universität Heidelberg zur Tilgung ihrer Schulden. Zunächst wurde es dem Rotgerber Johann Peter Werle als Garantie für eine der Universität vorgestreckte Geldsumme

verpfändet, um dann im Jahre 1804 an den Regierungskommissär Ludwig Hout käuflich überzugehen.

In der folgenden Zeit wechselte Neuburg noch zweimal den Besitzer, bis es 1825 der Frankfurter Rat Johann Friedrich Heinrich Schlosser erwarb. Dieser, ein Neffe von Goethes Schwester Cornelia, ist bekannt als Freund und Gönner der Romantiker, denen er auf dem Stifte viele Jahre lang Gastfreundschaft gewährte. Hier ist auch Karl Maria von Webers „Freischütz“ — im Entwurf — entstanden. Nach Schlossers bzw. seiner Frau Tod im Jahre 1865 soll (nach Alexander von Bernus) der Benediktinerorden berechtigte Aussicht auf Wiedererwerb des Stiftes gehabt haben, vielleicht durch letztwilliges Vermächtnis des zur katholischen Kirche übergetretenen Besitzers. Auch Dr. Fickler äußerte sich damals hierzu: „Ob bei der jetzigen Lage der Dinge diese Hoffnung in Erfüllung gehen werde oder nicht, dies steht in der Hand dessen, der die Geschicke der Menschen lenkt.“ Es lag damals noch nicht im Willen Gottes. Stift Neuburg fiel zunächst durch Erbschaft der freiherrlichen Familie von Bernus zu. Erst zwei Menschenalter später, durch Kaufvertrag vom 1. September bzw. 30. November 1926, gelang es Erzabt Raphael Walzer, für die Beuroner Kongregation der Benediktiner Stift Neuburg zu erwerben und damit wieder in einer Gegend Fuß zu fassen, wo schon vor mehr als 1000 Jahren die Söhne des hl. Benedikt segensreich gewirkt hatten.

Vor dem Jahre 900 die erste Ansiedlung der Benediktinermönche in Heidelbergs Umgebung — im Jahre 1926 Beginn der zweiten Epoche ihrer Wirksamkeit! Eine gewaltige Zeitspanne für uns erdgeborene Menschen, ein kurzer Augenblick für den „Herrn ohn' Anfang und ohn' Ende.“ Voll Staunen und Ehrfurcht spüren wir im Geiste einen Hauch von der Ewigkeit Gottes! Tausend Jahre sind Ihm wie Ein Tag. Mögen im wiedergewonnenen Stift Neuburg einen neuen ‚Gottestag‘ lang die Lobgesänge der Söhne St. Benedikts erschallen!



Im Dienste des höchsten Königs

P. Sebastian von Oer (1845—1925)

Von P. Justinus Uttenweiler / Beuron

Unter den zahlreichen Toten, die im Verlauf der letzten Jahrzehnte in der Beuroner Klostergruft bzw. in der Kirche zur Grabesruhe gebettet wurden, sind ohne Zweifel Typen von charaktervoller Ausprägung gewesen: ob sie nun wie die ehrfurchtgebietenden, sich trefflich ergänzenden Gründergestalten, die Erzäbte Maurus und Plazidus Wolter, auch in der weiteren Öffentlichkeit gekannt und geschätzt waren, ob sie gar auf hohe kirchliche Warte gestellt wurden wie der geistvolle Abtprimas Hildebrand von Hemptinne und der heiligmäßige Metzer Oberhirte Willibrord Benzler, oder ob sie in ihrem Wandel und Wirken auf einen kleineren Kreis, ja vielleicht ganz auf die klösterliche Umfriedung beschränkt blieben. Der Patriarch Pius von Drais, Konvertit aus der Schule von Alban Stolz, eine Edeltanne aus dem Schwarzwald, der noch als Sechziger an Bescheidenheit und Gehorsam ein Kind, an Eifer und Pünktlichkeit ein Mustermönch zu werden verstand; der echt benediktinische Gelehrtentyp Suitbert Bäumer, der verdienstvolle Verfasser der „Geschichte des Breviers" und zahlreicher verwandter Arbeiten; der ungemein belesene Kenner und Förderer klösterlicher Traditionen und Studien Bonifatius Wolff, der selbst als ehrwürdiger Greis über die heutigen Probleme der Wissenschaft sich unterrichtete, der noch wenige Stunden vor seinem Hinscheiden Bücher von der Bibliothek holte und dann in aller Stille, auf dem Stuhle sitzend und das offene Brevier auf dem Schoße in den Händen haltend, den echten und schönsten Mönchstod gestorben ist; der geistreiche Ambrosius Kienle mit dem scharf geschnittenen Profil, der unerreichte Meister des Choralgesanges; der vergeistigte Aszet Benedikt von Radziwill, der als priesterlicher Prinz, „um Christus gänzlich anzugehören", hohen Rang und glänzende Aussichten hintansetzte; der abgeklärte, vorzüglich durchgebildete Theologe und Geistesmann Chrysostomus Stelzer; der zeitlebens von jugendlicher Begeisterung für die Ideale des Berufes erfüllte Erzabt Ildefons Schober, der 1870 als frischer Freiburger Theologe nach Beuron kam, um einen Freund zu besuchen, das hier aufblühende klösterliche und kultische Leben sah und davon so eingenommen wurde, daß er zu sofortigem Eintritt dablieb — und noch manch anderer — sie wären es wert, in zusammenfassender, wirkungsvoller Darstellung gewürdigt und weiteren Kreisen vorgeführt zu werden.

Das gottbegnadete Gründerpaar Beurons, das zu Pfingsten 1863 in das alte, einsame Augustinerstift an der oberen Donau in schlichter Feierlichkeit einzog, hat mit seinem monastischen Programm schon bald nachhaltig auf hochstrebende Gemüter gewirkt und viele Berufe geweckt. Zwar waren die ersten Anfänge von Beuron, sagt einer von diesen Frühberufenen, „klein und bescheiden und nach menschlicher Aussicht wenig Erfolg versprechend. Aber in der Brust der jungen Ansiedler ruhte ein sieghaftes Bewußtsein, daß sie in den altbewährten Grundsätzen des monastischen Ordens die Kraft des Senfkörnleins besäßen, voll strebenden und schwellenden Lebens".[1] Der Kulturkampf wurde, so schmerzlich die Verbannung auch kam, für die Weiterentwicklung eher förderlich als vernichtend. Eine religiöse Idee — und das ist doch im Grunde ein Orden — läßt sich nicht mit Gesetz und Gewalt aus der Welt schaffen. Das Tertullianische Wort gegen die Verfolger: »plures efficimur, quotiens metimur a vobis« — „wir wachsen an Zahl, so oft ihr uns ausrotten wollt", traf auch hier zu. Als Erzabt Maurus Wolter im August 1887 aus der Verbannung zurückkehrte, umgaben ihn bereits mehrere Äbte neugegründeter Abteien und eine eigene stattliche Klosterfamilie. Vor allem aber setzte nun bis weit über des Gründers Tod hinaus (gest. 8. Juli 1890) ein starker Zustrom von Ordenskandidaten aus den verschiedensten Lebensständen und Altersstufen ein. Drei Berufe aus diesen Jahren seien wiederum besonders genannt, die nach ihrer Eigenart und Bedeutung sich abhoben und in letzter Zeit in der Klostergruft ihr Plätzchen fanden: der in gesunden Tagen — die Segnungen seiner fünfzehnjährigen, schweren Leiden entziehen sich menschlicher Berechnung — um Beurons Entwicklung so sehr verdiente, als Mensch und Musiker gleich befähigte Gregor Molitor, Hildebrand Bihlmeyer, der feinsinnige und fleißige Hagiograph, und schließlich einer, dem wir hier pietätvoll ein Denkmal setzen wollen, der liebenswürdige Sebastian von Oer.[2]

Es dürfte in mehrfacher Hinsicht gerechtfertigt erscheinen, P. Sebastians Bild und Persönlichkeit an dieser Stelle vorzuführen. Seine Schriften haben seinen Namen in die Lande hinausgetragen, sein Wandel zeichnete sich aus durch hohe Tugenden und sein Lebenslauf war kein gewöhnlicher. Man hätte es dem so bescheidenen, schlichten Mönch nicht angesehen, daß er ehedem die Majorsuniform getragen, daß er ein schmucker Leutnant und flinker Kadett gewesen war. Wohl aber ließen

[1] O. Wolff in Maurus Wolter, dem Gründer Beurons, zum 100. Geburtstag. Erinnerungen und Studien. (Beuron 1925), 51. [2] Ein schlichtes Lebensbild in Buchform wird wohl noch in diesem Jahre erscheinen.

seine feinen Formen und sein ganzes Wesen auf eine gute und alte Familie schließen. Der vielseitig gebildete Vater, Historienmaler Prof. Theobald von Oer aus dem münsterländischen Adel war studienhalber früh von der westfälischen Heimat weggezogen und hatte sich 1840 endgültig in Dresden niedergelassen. Die fromme Mutter entsproßte einer positiv gläubigen Juristenfamilie der sächsischen Hauptstadt. Die Familie zählte acht Kinder, deren drittes Ernst Clemens Hermann, geboren am 14. September 1845, der spätere Benediktiner war. Die Erziehung lag vorwiegend in den Händen der Mutter, die es trotz ihres evangelischen Bekenntnisses mit dem gegebenen Versprechen, die Kinder katholisch heranzubilden, von Anfang an und zeitlebens sehr ernst nahm. Sie regelte ihren Religionsunterricht, führte sie zum Gottesdienst und zu den heiligen Sakramenten. So konnte sich die tiefe, religiöse Natur des jungen Ernst von Oer günstig entfalten. Der warme, christliche Geist des Elternhauses, „das reine Glück eines wohlgeordneten Familienlebens mit seinen ersten Eindrücken auf Geist und Herz" verfehlte seine wohltuende Wirkung nicht. Der religiöse Standpunkt machte sich auch geltend, als der etwa Fünfzehnjährige die ganz protestantische Kreuzschule verließ, an der er die erste Gymnasialbildung empfangen hatte. Mit diesem Schritte sah er sich aber auch vor die Entscheidung in seiner Berufsfrage gestellt.

Es ist ohne Zweifel bezeichnend für den Sprößling einer alten katholischen Adelsfamilie, daß seine Wahl nur zwischen dem Priestertum der Kirche und der militärischen Laufbahn im Dienst des Vaterlandes zu treffen war. Da aber Sachsen für katholische Theologen wenig fördernde Anregung bot, erkor sich Ernst den Soldatenberuf. Die Vorsehung selber leitete diesen Schritt, um den angehenden Offizier für seine erste wichtige Lebensaufgabe zu ertüchtigen. Der erwählte Beruf war ihm bei seiner ererbten echt christlichen Denkungsweise mehr als eine rein profane Angelegenheit. Die folgende Zeit ließ die religiöse Weiterbildung nicht außer Acht. Die Statuten des Dresdener Kadettenhauses sahen für katholische Schüler Religionsunterricht, Sonntagsgottesdienst und Sakramentenempfang pflichtmäßig vor. Mit dem Elternhaus bewahrte er engste Fühlung. Er war im Familienkreise der liebevolle, bescheidene Sohn und Bruder, edel und voll reiner Güte, den Seinen hingegeben in dankbarer Pietät. Aber auch ihm gab das harmonische Leben im häuslichen Kreise und die dortige religiöse Treue bleibende Werte. Der Übertritt der tiefgläubigen Mutter zur katholischen Kirche im Mai 1868 bedeutete gewiß für die ganze Familie eine Vertiefung des religiösen Lebens. Eine solche Mutter, wie sie uns

der dankbare Sohn noch nach Jahrzehnten in einem feinen Büchlein[1] vorführen konnte, ist wahrhaft eine Gottesgabe.

Wir sind den Ereignissen beträchtlich vorausgeeilt. Gut fünfzehnjährig kam Ernst von Oer zur beruflichen Ausbildung ins kgl. sächsische Kadettenhaus; gleichzeitig besuchte er die Militärakademie, beides in seiner Vaterstadt (1861—65). Wie schon zuvor am Gymnasium traten seine spezifischen Anlagen, sein Sinn für die künstlerische und literarische Form, immer deutlicher in die Erscheinung. Der Schriftsteller kündete sich schon damals in kleinen Versuchen zur Verschönerung von Familienfesten an. Seine deutschen Aufsätze fanden mitunter solchen Anklang, daß sie dem fein gebildeten König Johann, dem bekannten Danteübersetzer Philalethes, vorgelegt wurden. Das eingehende Studium deutscher und ausländischer Klassiker, der fleißige Besuch des Hoftheaters, das ganze künstlerische Milieu des Elternhauses und der Kunststadt Dresden bedeutete für ihn eine unschätzbare Schulung. Auch die Naturschönheiten des Sachsenlandes gaben dem idealen Studierenden, der für die Erhabenheit der Schöpfung eine tief empfängliche Seele hatte, nachhaltige Eindrücke mit. Zeichnen und Skizzieren nach der Natur wurde ihm früh eine Lieblingsbeschäftigung und ist es lange geblieben. Schon im Jahre 1865 bestand der Kadett mit günstigem Erfolg sein Offiziersexamen, trat dann als Fähnrich in ein Leipziger Jägerbataillon und wurde bald zum Leutnant befördert. In den Kriegen von 1866 und 1870/71 bewies er hohe Vaterlandsliebe und seltenen Heldenmut. Als Oberleutnant, geschmückt mit dem damals seltenen Eisernen Kreuze, kehrte er heim. Anscheinend mit Leib und Seele dem Soldatenberuf ergeben, gedachte er wohl ganz auf der militärischen Laufbahn zu bleiben. Ob sie auf die Dauer sein inneres Sehnen befriedigt hätte? Eine Seele von solch feiner und tiefer Art, wie mancherlei Zeugnisse Ernst von Oer kennzeichnen, mußte sich schließlich von selber zu einem innerlicheren Lebensberuf hingezogen fühlen.

Wiederum dürfen wir die nun folgende Wendung im Leben des jungen Offiziers als Fügung von oben ansehen. Die Vorsehung führte ihn Wege, die ihn immer mehr seinem letzten Berufe entgegenreifen ließen. Vorerst hatte er freilich eine eigenwertige, bedeutsame Zwischenaufgabe zu erfüllen. Prinz Georg von Sachsen, der spätere König, suchte zunächst für seinen ältesten Sohn einen katholischen Offizier als Erzieher. Eben in Sigmaringen weilend machte er mit seiner frommen Gemahlin in diesem wichtigen Anliegen eine Wallfahrt zur benediktinischen Gnadenstätte Einsiedeln. Dann fiel die Wahl des Vertrauens

[1] Das Tagebuch meiner Mutter. Freiburg 1919, Herder.

auf Oberleutnant von Oer, gewiß ein charakteristisches Zeugnis für die bisherige Lebensführung des Erkorenen. Am 1. Mai 1872 trat dieser, noch nicht 27 Jahre zählend, seinen neuen Dienst an. Volle sechzehn Jahre, die beste Zeit seines Lebens, waren alle seine Anlagen und Kräfte der Erziehertätigkeit an mehreren sächsischen Prinzen gewidmet. Ein fein abgestimmtes, künstlerisch empfundenes literarisches Bild, das P. Sebastian später entworfen hat, gibt uns Aufschluß über das Leben im Familienkreis des Prinzen Georg im idyllischen Sommeraufenthalt zu Hosterwitz an der Elbe und über die Tätigkeit des Erziehers.[1] Den Winter verbrachte man in Dresden, und wertvolle Ferienwochen war der Erzieher mit seinen Schützlingen auf Reisen, so im Schwarzwald und am Rhein, in Südtirol und Italien, wie uns eine Reihe interessanter Skizzenbücher zeigen.

Aufenthalt und Aufgabe im Kreise der herzoglichen Familie wurden für Ernst von Oer eine anregende, wertvolle Schule. In späteren Jahren schreibt er darüber selbst so bescheiden und dankbar: „Bei den tief religiösen Gesinnungen des Prinzen Georg und dem sittlichen Ernst der gestellten Aufgabe konnte die Einwirkung auf das Gemüt des anfangs noch nicht ausgereiften Erziehers nicht fehlen, der — reichlich beschäftigt und immer mehr vom zerstreuenden Leben der Stadt und der einstigen Kameraden abgehalten — sich selber zu ernsterer Lebensauffassung erzog.“ Dem Prinzen Georg und seinem Hause bewahrte er zeitlebens Gesinnungen der tiefsten Ergebenheit. „Das Bewußtsein“, so schreibt noch der greise Mönch,[2] „diesem Bedeutendes und Entscheidendes für mein eigenes Leben zu verdanken, ließ mich gern an jene Jahre zurückdenken.“ Freilich, welch hohe, stets wachsende Wertschätzung er selber genoß, und was seine eigene Lebensführung für die jungen Prinzen bedeutete, erfahren wir von ihm nicht.

In diesen Jahren stiller Pflichterfüllung und gläubiger Lebensauffassung entwickelte sich der Prinzenerzieher bereits zu hoher seelischer Reife. Die schon von früher berichtete Betrachtung scheint er nun als tägliche Pflicht empfunden zu haben. Herzenssache wurden ihm die Werke der christlichen Caritas. Kehrte er z. B. von den dienstlichen Stunden bei den Prinzen zurück, so warteten bereits die Armen an seiner Türe. Seine Liebe zu diesen machte ihn zu einem eifrigen Mitglied des Vinzenzvereins. Aus eigenen Mitteln unterstützte er auch — und das erscheint besonders bedeutungsvoll — bedürftige Knaben, die Priester werden wollten. Offenbar beschäftigte der Gedanke an das Priestertum seine

[1] Hosterwitz. Eine Jugenderinnerung. Ehrengabe deutscher Wissenschaft für Prinz Johann Georg von Sachsen. (Freiburg 1920), 845 ff. [2] Hosterwitz a. a. O. 858.

Seele immer noch. Ein englischer Konvertit, der in der Familie von Oer einige Zeit zu Gaste war, äußerte sich einmal zur Schwester: „Ihr Bruder hat etwas an sich; ich glaube, er wird noch Priester.“ Welchen Einfluß die würdige Persönlichkeit des geistlichen Lehrers der Prinzen, des späteren, ihm zeitlebens befreundeten Straßburger Bischofs Dr. Fritzen, in dieser Hinsicht auf ihn ausübte, und was bei der Primizfeier seines Bruders, des jetzigen Grazer Dompropstes Dr. Franz von Oer, ihn bewegte, wissen wir nicht. Vermutlich ließen ihn aber die Demut seines Herzens und die Gebundenheit im Beruf auf einen stillen Wunsch für immer verzichten. Doch das Werk der inneren Heiligung schritt trotzdem stetig voran. Notizen aus den Fastenerwägungen um 1883 offenbaren ein hohes Tugendstreben. Allmählich wirkte der Gang der Ereignisse, deren höherer Sinn dem zart fühlenden Menschen nicht entgehen konnte, ganz von selber das Werk der Losschälung. Schon im Juli 1878 war die Seele der Familie von Oer, die fromme Mutter gestorben. Der Vater verfiel einem schweren Leiden, das ihn den Seinen entzog, und starb 1885 auch. Obwohl die Geschwister einander sehr zugetan waren, mußte nun doch jedes seinen Lebensweg suchen. Der Erzieherberuf Ernsts begann sich dem Ende zuzuneigen. Im Jahre 1886 war die Ausbildung des Prinzen Friedrich August abgeschlossen. Ostern 1888 folgten ihm die Prinzen Johann Georg und Max in die Armee. Welches sollte des Erziehers Zukunftsberuf sein?

Als der kgl. sächsische Major Ernst von Oer — der Oberleutnant war zum Hauptmann und 1883 zum Major aufgestiegen und mit hohen Orden ausgezeichnet worden — unter dem 1. April 1888 seinem Ansuchen gemäß zur Disposition gestellt wurde, wußte er bereits, wohin sein Weg gehe. Zu einer Rückkehr in den aktiven Militärdienst und ebenso zum Leben am Hofe konnte er sich nicht entschließen. Es zog ihn zu einem religiösen, mehr nach innen gekehrten Beruf. Auf das Priestertum wagte er, unter anderen Gründen vielleicht seines Alters wegen, kaum mehr zu hoffen. Dagegen war schon zeitig der Gedanke an das Kloster in ihm aufgestiegen. Von einer schwierigen Wahl des Ordens und Klosters ist nichts bekannt. In aller Stille und Ruhe wird er die Frage geprüft und dann den Beitritt zu St. Benedikts Orden erwogen haben. Vielleicht hat er im Sommer 1887 von der Rückkehr der Beuroner ins Donautal gelesen. Schon im Herbsturlaub dieses Jahres, nicht lange nach der Wiedereröffnung, besuchte er Beuron. Zweifellos ist damals der endgültige Entschluß zum Eintritt in die klösterliche Friedensstätte gefaßt worden. Später äußerte er sich selber, er sei zur Überzeugung gekommen, daß das Leben nach der Regel

des hl. Benediktus für sein Seelenheil und seine Sterbestunde der beste und sicherste Weg sei. Es ist zur Tatsache geworden.

Schon am 1. Juni 1888 trat der Major in seinem 43. Lebensjahre zu Beuron ein. Für den Geist dieses Ordenskandidaten ist seine Bitte um Aufnahme als schlichter Laienbruder bezeichnend. Er betrachtete den Ordensstand in jeder Form als eine große, unverdiente Gnade. Als Pförtner hoffte er sich übrigens noch nützlich zu machen, und der Gedanke, daß er seiner Majorspension wegen dem Kloster nicht zur Last falle, beruhigte ihn sehr. Es kam ihm, ganz im Geiste der Regel St. Benedikts, gar nicht in den Sinn, daß sein Eintritt, seine Fähigkeiten und Kenntnisse von Wert und Bedeutung werden könnten. Schon Anfangs Juli 1888 durfte er unter dem Schutze des römischen Offiziers und altchristlichen Martyrers St. Sebastian sein Noviziat beginnen. Der neue Novize wußte, was er wollte. In zuversichtlichem Vertrauen hatte er bei seinem Eintritt als Beweggrund einzig den Glauben an seinen Beruf genannt. Nachdem eine jahrelange Selbstprüfung vorausgegangen, konnte es hier kein Versuchen und Schwanken mehr geben, sondern nur ein zielbewußtes Vorwärtsschreiten und ein gewissenhaftes Einleben in den Beruf. Mit der Sammlung und Stille im klösterlichen Leben nahm er es so ernst, daß er anfangs seinen Geschwistern fast unnahbar erschien. Als er am 14. Juli 1889 freudigen Herzens noch in die Hände des verehrten Gründers, Erzabt Maurus Wolter, seine Ordensgelübde ablegte, sollte keines von seinen Angehörigen zur Feier kommen; aber der Novizenmeister mißbilligte das.

Nun wußte sich der stille, eifrige Gottsucher am ersehnten Ziel. Wie wohl selten einem Novizen war es ihm mit dem „wahrhaft Gott suchen", das St. Benedikt so eindringlich fordert, heilig ernst gewesen. Bei seiner durchaus religiösen Grundstimmung hatte gewiß schon sein militärischer und noch mehr sein Erzieherberuf am irdischen Königshof als Dienst vor dem Höchsten gelten können. Jetzt aber war sein Leben unmittelbar und für immer dem ewigen König geweiht. Tagtäglich durfte er im Heiligtum nach den Weisen der kirchlichen Liturgie seinen Namen preisen. Und sein ganzes Klosterleben wurde auf Grund eines heiligen Schwures nach St. Benediktus eigenen Worten „ein Dienst für Christus, den wahren König". Er nahm es sehr genau mit seinem Gelöbnis. Seines gewissenhaften Wandels wegen wurde er schon bald nach der Profeß zur Mithilfe bei der Heranbildung der Novizen verwendet. Vor allem aber dürfen wir, um sein ganz und gar übernatürliches Erfassen und Erleben des Berufes zu kennzeichnen, auf sein zwar erst einige Jahre später erschienenes Buch: „Ein Tag im Kloster" hinweisen.

Da schilderte seine Feder mit hingebender Wärme, was die ganze klösterliche Gemeinschaft zu verwirklichen suchte und er selbst mit allem Eifer als hohes Ideal anstrebte. Eine sehr bezeichnende Bemerkung aus seinen letzten Lebensjahren bestätigt unsere Deutung. Das vorbildliche Beispiel musterhaftester Berufstreue, das er Jahrzehnte hindurch gegeben hat, ist gewiß die deutlichste Illustration seiner glaubensvollen Hochschätzung des Ordensberufs.

Sein aus tiefer Herzensdemut erwachsener Entschluß, als Laienbruder einzutreten, war von den Ordensobern nicht gebilligt worden. Er durfte daher, als ihn die heilige Profeß unter die Chormönche eingereiht hatte, trotz seines vorgerückten Alters die philosophisch-theologischen Studien beginnen. Wir ahnen, was dem gereiften Mönch diese stillen Jahre der Vorbereitung bedeuteten, wenn wir bedenken, daß ihm der Priestergedanke ein langjähriges Herzensanliegen gewesen war. Die großen Gnadentage kamen bald heran. Vor Ablegung der feierlichen Gelübde wurde er Subdiakon und Diakon und dann am 14. September 1892 in Beuron zum Priester geweiht. Diesen Festtag des heiligen Kreuzes hielt P. Sebastian sein Leben lang in hohen Ehren, denn er war ihm in mehrfacher Hinsicht denkwürdig. Schon als Geburts- und Firmungstag (1862), besonders aber auch, weil an diesem Tage (1866) der Strahl der Gnade das Herz seiner Mutter berührt hatte, als sie, noch protestantisch, zu Pillnitz einer Messe beiwohnte.[1] Mit tiefer Bewegung mag er an seinem Weihetag jener Stunde gedacht haben.

Auf großem Umweg hatte die Vorsehung P. Sebastian zum Hauptziel seines Lebens geführt. Außer wertvollen Geistesgaben waren ihm große Gnaden und reiche Lebenserfahrung zuteil geworden. Das alles kam seinem künftigen Wirken zugute. Der 47jährige Neupriester hatte noch ein volles Menschenalter unermüdlicher Tätigkeit vor sich, die wir nur kurz skizzieren können. Über seine nächste Verwendung äußerte er sich selber: „Vom Herbst 1892 bis zum Tode des Erzabtes Plazidus Wolter im Herbst 1908 sein Begleiter auf Visitationsreisen, Pfleger und Sekretär habe ich der Lebensweisheit und Erfahrung des ausgezeichneten Mönchs und Prälaten viel zu verdanken.“ Welche Summe von aufopfernder Arbeit und demütiger Hingabe hinter diesem schlichten Satz sich verbirgt, vermögen wenige zu ahnen. Der Reisebegleiter und Sekretär, dessen Klugheit und feiner Takt sich trefflich bewährten, wurde dem viel von Krankheit heimgesuchten, alternden Erzabt zugleich ein unentbehrlicher, treusorgender Krankenpfleger. Wie tief und innig P. Sebastian seinen Obern verehrte, läßt uns der warme Ton der Biographie[2] vermuten,

[1] Vgl. Das Tagebuch meiner Mutter, 8. [2] Erzabt Plazidus Wolter. Freiburg 1909.

die er dem Toten gewidmet hat. Aber Erzabt Plazidus wußte auch ihn zu schätzen. Als sich dessen Schwester einmal für eine ihr erwiesene Aufmerksamkeit sehr bedankte, erwiderte er: „Sie haben uns einen so guten Bruder geschenkt, daß ich immer Ihr Schuldner bleibe." Mit der gleichen Bereitwilligkeit leistete dieser auch Erzabt Ildefons Schober (1908—1918) die treuesten Dienste; zumal bei dessen mehrjährigem, leidvollen Zustand bewies er einen ans Heroische grenzenden Opfersinn. Aber seine Mühen und Arbeiten kamen ihm so als etwas Selbstverständliches vor, daß er auch in den späteren Jahren trotz Alter und Krankheit von der wohlverdienten Ruhe nichts wissen wollte.

Damit war sein Wirken noch nicht erschöpft. Der rastlose Sekretär, durch dessen Hände ungezählte Schriftstücke wanderten, leistete auch nützliche Arbeit als Annalist und Chronist seines Klosters. In zwei stattlichen Folianten mit über 800 Seiten hat er drei Jahrzehnte hindurch die klösterlichen Ereignisse, Beziehungen und Unternehmungen für die späteren Geschlechter handschriftlich dargestellt. Und er hat dies an sich bescheidene Amt mit Sorgfalt, Diskretion und Geschick geführt. Die schriftstellerische Ader kommt deutlich zur Geltung; denn er weiß das Wichtige und weniger Bedeutende zu scheiden und das klösterliche Geschehen wirkungsvoll in die Zeitlage zu stellen. Vor allem liebte er es, bei wichtigen Anlässen seine abgeklärten, von ernster Religiosität durchdrungenen Reflexionen einzuflechten. Es ist begreiflich, daß der Weltkrieg den alten Offizier sehr lebhaft berührte. Die Darstellung verrät hier das besondere Interesse des Schreibers. Auch die Hunderte von Chroniken, die periodisch oder nach Todesfällen und festlichen Ereignissen befreundeten Kreisen und Klöstern zugingen, atmen den ihm eigenen Geist der Pietät und Diskretion.

Aus den Berichten über das Hinscheiden frommer Laienbrüder ist das ansprechende Büchlein: „Ora et labora. Leben und Sterben von Laienbrüdern der Beuroner Benediktinerkongregation" erwachsen. Wie mit all seinen Schriften wollte P. Sebastian durch diese Beispiele stiller Pflichterfüllung weiteren Kreisen Förderung bieten. Denn so sehr er die bescheidene Zurückhaltung liebte, eine Apostelseele war er durch und durch, und diese ist zur Auswirkung gelangt. Zunächst hat er als Präfekt der Weltoblaten seines Klosters eine überaus segensreiche Tätigkeit entfaltet. Was er in dieser Eigenschaft vielen gewesen ist, wie nachhaltig sein Beispiel, sein gesprochenes und geschriebenes Wort in den Seelen gewirkt hat, das zeigte so recht die tiefe Ergriffenheit, die warme Teilnahme und außergewöhnliche Verehrung, die sich nach seinem Hinscheiden gerade aus Oblatenkreisen kundgab. Hier nur

zwei Stimmen für viele: „Uns steht der selig Verstorbene als Beispiel heiligmäßigen Lebens vor Augen und wir gedenken seiner Ermahnungen, die er uns voll väterlicher Milde und eindringlicher Liebe ans Herz gelegt hat.“ In einem andern Schreiben heißt es wörtlich: „Der Verstorbene war uns speziell ein gütiger Vater, und Ungezählte von uns danken ihm ihre Fortschritte im geistlichen Leben. Der Same, den er in unsere Herzen säte, die zarten Pflänzlein, denen er eine Stütze und auch, wie es oft im Leben sein muß, ein jätender und schneidender Gärtner war, bilden ein Denkmal für ihn im Diesseits und Jenseits.“ Schlichten Leuten und Persönlichkeiten von Rang nahm er die Oblatenprofeß ab, und sie alle legen einstimmig von seinen hohen Tugenden Zeugnis ab. Sein „Handbüchlein für die Oblaten“ und die periodisch erscheinenden „Oblatenbriefe“ sollten den Geist St. Benedikts in in ihnen allen stets lebendig erhalten.

Der sonstigen Gelegenheiten zu seelsorglicher Wirksamkeit boten sich viele. Unauffällig floß im persönlichen Verkehr und in zahlreichen Briefen manches Wort der Anregung oder Aufmunterung ein. Außer der gewöhnlichen Mithilfe in der Beuroner Wallfahrtskirche, zu welcher P. Sebastian trotz vielfacher Arbeit gerne bereit war, hielt er im Lauf der Jahre auch viele Exerzitien für die verschiedensten Kreise. Liegen diese zum Teil auch 20 und 30 Jahre zurück, so sind sie wegen ihres eindringlichen Tones und des lebendigen Beispiels des Sprechers bis heute in der Erinnerung haften geblieben; ja sie haben nicht bloß erneuernd, sondern bisweilen geradezu entscheidend auf die Teilnehmer gewirkt. Es kann ruhig gesagt werden, daß der bescheidene Mönch für viele Menschen aus allen Gesellschaftsklassen ein wahrer Apostel und großer geistiger Wohltäter geworden ist.

Ganz besonders übte der emsige Benediktiner durch seine Schriften ein überaus segensreiches Apostolat aus. Wir sahen, daß er bedeutende Geistesgaben zum Schriftsteller mitbrachte und sie unter günstigen Möglichkeiten frühzeitig zur Entfaltung bringen konnte. Als unvergleichlich wertvolle Ergänzung kamen nun eine reiche Lebenserfahrung und eine abgeklärte Herzensgüte hinzu. Seine Gabe, ruhig und unvermerkt zu beobachten, leistete ihm gute Dienste. Ihr verdanken wir so manche lebenswahre Erinnerungen und anschauliche Beispiele, die an zahlreichen Stellen seiner Bücher wirksam verwertet sind. Seine prüfende Aufmerksamkeit galt der eigenen Person, an deren Vervollkommnung er unverdrossen arbeitete; und sie galt seiner Umwelt in den verschiedensten Lagen des Lebens. So gewann er eine tiefe Einsicht in die Herzen und Lebensschicksale der Menschen. Treffend ist er in einem Briefe ge-

schildert: „Er war ein anregender, bei allem Ernste frisch und natürlich schreibender, oft mit abgeklärtem Humor die Dinge und menschlichen Schwächen beleuchtender Correspondent, der mit lebhafter Auffassung zu allem und jedem Stellung nahm, ein Mensch, der das Leben und die Menschen kannte, nur über beiden stand, ohne aber Interesse und Verständnis verloren zu haben.“ Zur Würdigung des religiösen Schriftstellers muß noch auf seine durchaus gläubige Lebensauffassung und seine aufrichtige Liebe zu den Seelen hingewiesen werden. Es ist sehr bemerkenswert, daß der vielbeschäftigte Sekretär und Seelsorger, der auch die ersten Aufgaben des Benediktiners in Chor und klösterlichem Gemeinschaftsleben gewissenhaft erfüllte, bei seiner ausgedehnten Schriftstellerei zumeist mit Stündchen und Viertelstündchen zu rechnen hatte. Nur unermüdlichem Fleiß und gewissenhafter Benützung auch der kürzesten Frist sind seine zahlreichen literarischen Arbeiten zu verdanken. Da wurden Erfahrungen und Eindrücke still verarbeitet, Gedanken und Erwägungen abschnittweise niedergeschrieben. So entstanden vielfach seine stilistisch sorgfältigen, inhaltlich seelenvollen Aufsätze, die sich großer Beliebtheit erfreuten und jeweils zu Büchern vereinigt wurden.

P. Sebastians im Grunde ausschließlich religiöses Schrifttum umfaßt insgesamt neunzehn schlichte Bände. Von den schon gestreiften Büchern monastischen Charakters sei nochmals sein Erstlingswerk: „Ein Tag im Kloster“[1] namhaft gemacht, worin er Außenstehenden den tiefen Sinn und Wert des benediktinischen Klosterlebens erschließen will. Auf sein ureigenstes Gebiet führen die pädagogisch-aszetischen Arbeiten, aus denen in edel-populärem Plauderton ein glaubenswarmes, gütiges Gemüt den Leser gewinnend anspricht. Als klassische Beispiele dürfen da „Unsere Tugenden“ und „Unsere Schwächen“[2] gelten, die seinen Namen geradezu zu einem eigenen Schriftstellertypus gestempelt haben. Ähnliche Geistesfrüchte des erfahrenen, gütigen Psychologen sind die zwei Bändchen: „Ährenlese“, die Erlebtes und Erwogenes zum Nutzen anderer darbieten; „Ich“, ernst orientierende Selbstbetrachtungen, und „Daheim“, Gedanken zur Verinnerlichung des deutschen Familienlebens. Besonderen Ständen und Verhältnissen galten die Bücher: „Der Ahnen wert“, eines gereiften Edelmannes gewählte Worte an den christlichen Adel; „Ohne Furcht und Tadel“, warme Ermahnungen eines alten Kameraden an junge Offiziere; „Wer da?“, kernige Beleh-

[1] Regensburg 1897, Manz. 8./10. Aufl. 1921. [2] Außer „Ein Tag im Kloster“ und dem „Handbüchlein für die Oblaten“ (Beuron) erschienen alle Bücher von P. Sebastian einschließlich der 2. Aufl. von »Ora et labora« im Verlag Herder-Freiburg. „Erzabt Plazidus Wolter“ ist vergriffen.

rungen über den Soldatenberuf; „Wach auf!“, eindringliche Weckrufe in schicksalsschwerer Zeit, und schließlich „Des Herzens Garten“, in väterlichem Ton gehaltene Briefe an junge Mädchen. Einige Bändchen rein religiöser Natur bilden den Abschluß: „Das Vaterunser“, zehn fromm-nachdenkliche Betrachtungen über das Gebet des Herrn; eine liturgisch eingestellte „Familienweihe an das heiligste Herz Jesu“; das ungemein reichhaltige Kommunionbuch „Kommet und kostet“, und als kostbare Altersgabe „Das Tagebuch meiner Mutter“, worin der Sohn die Aufzeichnungen seines sich unter vielen Kämpfen zur inneren Klarheit durchdringenden Mütterchens den Suchenden und Besitzenden in die Hände gibt.

Worin bestand nun das Geheimnis dieses begnadeten Lebens und Wirkens, das Hunderten und Tausenden zum Segen wurde? In der ungeteilten Hingabe an Gott und den Beruf! P. Sebastian war ganz Mönch, ein Mann von durchaus übernatürlichem Denken, von tiefer Frömmigkeit und Herzensdemut. Sein Erstes und Größtes war ihm trotz aller anderen Tätigkeit der heilige Beruf, der erhabene Dienst vor dem ewigen König. Dem gläubigen Volk und uns im Kloster war es ein erbauliches Bild, den seit Jahren schwer leidenden Greis bis zum letzten Tag vor seiner Abreise zur Operation so treu am Chorgebet teilnehmen zu sehen. Sein ganzes Leben war der Gesinnung nach ein Gebet, seine äußere Erscheinung voll schlichter Bescheidenheit eine eindringliche Predigt, in seiner hingebenden Liebe suchte er allen alles zu werden. Weitere Kreise haben den inneren Wert und die seltenen Tugenden des demütigen Greises erkannt, geliebt und still bewundert. Darum hat auch die Kunde von seinem Tode, der am 27. Januar 1925 im Konstanzer Krankenhaus erfolgte, Bekannte in und außer dem Kloster so tief ergriffen. Hoch und nieder wetteiferte in Beileidskundgebungen, die dankbare Liebe und aufrichtige Hochschätzung für den Toten zum Ausdruck bringen. Immer wieder begegnet der Gedanke, nicht für ihn, sondern zu ihm müsse man beten. Wir stellen das Wort eines greisen Ordensprälaten an den Schluß: „Vor meiner Seele steht er wie ein Heiliger: Diese Frömmigkeit, dieser diskrete, aber brennende Seeleneifer, diese dienende Liebe, diese Anspruchslosigkeit!“

In tiefer Demut ging P. Sebastians Leben dahin; in stiller Verborgenheit hoffte er aus der Zeitlichkeit scheiden zu können. Aber der Himmel fügte es anders. Als die Klostergemeinde den schlichten Mönch in die Gruft der Väter hinabtrug, gaben ihm die Äbte der Beuroner Kongregation das Geleite und König Friedrich August von Sachsen folgte dankbar bewegt dem Sarge seines Erziehers.

Kleine Beiträge und Hinweise

Eine aristotelisch-thomistische Philosophie[1]

Philosophie ist ein unvergängliches Anliegen des Menschen. Es mag Zeiten geben, in denen die Vielen sich nur wenig um sie kümmern. Doch immer wieder zwingt das Menschsein zur Philosophie zurück; immer wieder folgt auf eine Zeit der Verachtung philosophischen Denkens eine Zeit der Hochschätzung und eifrigen Pflege. „Philosophieren muß man auf jeden Fall" — πάντως φιλοσοφητέον: dies Wort aus dem verlorenen Protreptikos des Aristoteles[2] bewahrheitet sich in unserer Zeit von neuem. Aber auch der andere Gedanke, den Aristoteles verschiedentlich (z. B. Met. 12, 8; 1074 b 10) ausspricht, erweist sich dabei als richtig: daß nämlich die gleichen Erkenntnisse, auch wenn verloren gegangen, doch immer wiederkehren. Dies trifft nun in besonderer Weise gerade mit Bezug auf entscheidende Grundauffassungen des Aristoteles selbst zu. Es wächst nicht nur die Einsicht, daß die aristotelische und die ihr so eng verbundene thomistische Philosophie geschichtlich auch für das neuzeitliche Denken von viel größerer Bedeutung waren, als man vielfach annahm; es wuchs auch die sachliche Wertschätzung der philosophischen Leistung des Aristoteles und seiner Nachfolger, und es ist ein beachtenswertes Zeichen der Zeit, daß z. B. ein Mann wie Paul Natorp in seinem letzten, von ihm selbst noch zum Druck gegebenen Werke[3] eine nicht zu verkennende Wendung von Kant zu Aristoteles nahm.

Bei dieser Sachlage gewinnen verläßliche und tiefdringende Darstellungen der aristotelisch-thomistischen Philosophie eine besondere Bedeutung. Auf eine möchten wir hier die Aufmerksamkeit lenken, die von P. Josef Gredt O.S.B. gebotene. P. Gredt genießt als langjähriger Professor der Philosophie im Collegium S. Anselmi zu Rom und als Mitglied der römischen Thomas-Akademie in scholastisch-thomistischen Kreisen und darüber hinaus ein hohes Ansehen. In zahlreichen Studien, die größtenteils in dem von E. Commer begründeten „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", dann im „Divus Thomas" erschienen sind, sowie in den beiden Werken[4]: „De cognitione sensuum externorum" und „Unsere Außenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis", hat Gredt zu vielen und wichtigen Fragen der Philosophie Stellung genommen. Seine schriftstellerische Hauptleistung aber ist bisher zweifellos das Werk, das seiner jahrzehntelangen Lehrtätigkeit entwachsen ist und in erster Linie dem Lehren und Lernen dienen will: seine lateinisch verfaßten Elemente der aristotelisch-thomistischen Philosophie.

Vor bald 30 Jahren zogen die zwei Bände dieses Werkes erstmals in die Welt, an Umfang noch nicht groß, aber in der Grundrichtung des Denkens und Forschens bereits wie heute. Nach rund zehn Jahren erschien die zweite, vielfach neugestaltete und vertiefte Auflage: jetzt kam die besondere Art des Verfassers in Anlage und Ausführung des Werkes zur vollen Geltung. Seither ward an der Grundfassung nichts mehr geändert. Aber im einzelnen wurde auch weiterhin eifrig geklärt, ergänzt, vertieft. So in der dritten Auflage, die 1921 erschien, so nun in der vierten. Diese bringt in einer Hinsicht Neues; durchgehends sind den einzelnen Thesen sog. Disputationen beigefügt: Einwände und ihre Lösungen in streng logisch-syllogistischer Form. Auch dieses Neue ist aus dem scholastischen Lehr- und Übungsgange hervorgewachsen und bietet die vertretenen Auffassungen in neuer, scharfer Fassung, nicht selten auch mit neuen, lichtspendenden Gesichtspunkten und Ausblicken. Eine Eigentümlichkeit dieser Elemente war es von der ersten Auflage an, daß nicht bloß die Darstellung der philosophischen Wahrheiten im Geiste des Stagiriten und des Aquinaten gehalten war,

---

[1] Gredt, P. Jos. OSB., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Ed. IV., aucta et emendata. Freiburg i. Br. 1926, Herder & Co. I. Bd. XXIII u. 503 S. M. 12; geb. 14.—. II. Bd. XVII u. 456 S. M. 11; geb. 13. [2] Siehe Aristotelis Fragmenta, ed. Rose, Leipzig, n. 51. [3] Vorlesungen über praktische Philosophie, Erlangen 1925, bes. 5 ff. [4] 2. Aufl. Rom 1924, Desclée; Innsbruck 1921, Tyrolia.

sondern daß der Leser und Schüler auch unmittelbar zu diesen großen Meistern des philosophischen Erkennens hingeführt wurde: in vielfach ausführlichen Texten, die den Abschnitten und Thesen beigefügt sind. Dabei wurden von der zweiten Auflage an besonders die großen, bisher zu wenig berücksichtigten Aristoteles-Kommentare des hl. Thomas verwertet. Die enge Verknüpfung der Lehre mit Wort und Geist jener unsterblichen Denker kommt dadurch stark zum Ausdruck.

Der Aufbau des Ganzen ist der übliche, in der Sache begründete: Logik, Naturphilosophie mit Psychologie, Metaphysik und Ethik mit Naturrecht. Eine besondere Ästhetik als Philosophie des Schönen fehlt; nur Andeutungen davon finden sich in der Metaphysik. Die Logik ist in formale und materiale Logik eingeteilt. Jene ist verhältnismäßig kurz behandelt, diese stößt zu tiefen und schwierigen Fragen vor. Im Anschluß namentlich an den spanischen Spätthomismus, ganz besonders an Johannes a S. Thoma, werden hier Probleme erörtert, auf die in der neuesten logischen Forschung, in anderer Fassung freilich, viel Sorgfalt verwendet ist. Die Logik wird nicht nur als Denklehre oder Denkkunst, sondern vor allem auch als theoretische, spekulative Wissenschaft gewertet, und Eindringendes wird über ihren Gegenstand gesagt. Dies alles und manches andere in der materialen Logik ist um so beachtenswerter, da es offenbar nicht durch die moderne Logik veranlaßt noch auch viel befruchtet ist und dennoch starke Beziehungen zu deren Bestrebungen hat. In der Naturphilosophie mit Einschluß der Psychologie knüpft Gredt deutlicher als in der Logik an die neuere Forschung an. Es zeigt sich hier ein eifriges Bemühen, die Ergebnisse zumal der biologischen Wissenschaften zu verwerten. Doch ist der Nachdruck auch hier nicht auf das Einzelne, induktiv Erarbeitete gelegt, sondern auf das, was man heute gern als Metaphysik der Natur und der Seele bezeichnet, auf die Fragen nach dem letzten Wesen und dem innersten Aufbau der Dinge. Die neuesten Auflagen bringen auch Ansätze zu einer philosophischen Bearbeitung der weittragenden Probleme über den Feinbau der Materie. In der Metaphysik, die die allgemeine Lehre vom Sein (Ontologie) sowie die besondere Lehre vom geschaffenen und vom unerschaffenen, göttlichen Sein enthält, fühlt sich der Verfasser wohl am meisten zu Hause. Hier vor allem tritt sein besonderer Standpunkt, der strenge Thomismus, hervor. Er behandelt auch die großen Fragen der Erkenntniskritik, der Wahrheit und der Grundlagen der Gewißheit, die in der Erstauflage noch bei der Logik standen. Die Ethik als Ganzes betont sehr entschieden den Gesichtspunkt des letzten Zieles. Dadurch gewinnt sie an innerer Einheit und erhält ein ausgesprochen thomistisches Gepräge.

Die Art der Darstellung hat große Vorzüge. Das Latein, das Gredt schreibt, ist einfach und durchsichtig; trotz unbefangener Verwendung der unentbehrlichen Neubildungen der Scholastik steht es auf einer hohen Stufe sprachlicher Richtigkeit. Aller Schmuck und jegliche Rhetorik ist vermieden, und es herrscht nur das herbe und doch schöne Gesetz klarer, unbedingter Sachlichkeit. Diese stilistische Sachlichkeit ist lediglich der Ausdruck einer ausgeprägten gedanklichen Sachlichkeit, die den Charakter Gredtschen Philosophierens bildet. Es mag ja jemand dem Verfasser in seinen Gedankengängen nicht überallhin folgen, es mag einer meinen, dieser scholastische Denker habe da und dort etwas übersehen oder in seiner Bedeutung nicht genügend erfaßt: daß es ihm mit der Sache heilig ernst ist, daß es ihm einzig um die Sache geht, dies große Lob wird ihm keiner versagen, der sich in dies Werk hineingearbeitet und das philosophische Ethos, dem sie entsprungen sind, erfühlt hat. In dieser klaren Sachlichkeit erweist sich Gredt als echter Thomasjünger: auch darin, daß er in der Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten nie und nirgends persönlich wird, sondern nur eine Leidenschaft kennt, das Pathos der Vernunft und Sachlichkeit. Anders ausgedrückt: hier herrscht die unbegrenzte philosophische Wahrheitsliebe. Wer die vier bisherigen Ausgaben der Elementa genau vergleicht, findet von Auflage zu Auflage stillschweigende, aber klare Widerrufungen früherer Auffassungen, die sich bei reiferem Durchdenken als unhaltbar erwiesen. Statt der früheren Meinung setzt er unbedenklich die spätere Einsicht, obwohl er damit früher Gesagtes unvollkommen oder falsch nennen muß.

Solche Sachlichkeit und Wahrheitsliebe treiben zur Tiefe. Man wird unserm Philosophen zuerkennen müssen, daß er in die Tiefe geht. Er hat den Mut, die Unerschrockenheit dazu. Sein Auge kann in dunkle Unergründlichkeiten schauen, ohne zu bangen. In der Tiefe hält es nur aus, wer folgerichtig zu sein wagt. P. Gredt scheut dies Wagnis nicht. So findet sich in seinem Werke mancher Schluß, bei dem den Leser zunächst Verwunderung, ja Bangigkeit anwandeln mag.

Diese Vorzüge haben ihre Schattenseiten. In die abstrakten Tiefen oder Höhen dieses Mannes vermag nicht jeder zu folgen. Der reinen Sachlichkeit weiß nicht jeder den vollen Gehalt abzugewinnen. Die gedrängte Kürze des Ausdrucks stellt dem Verständnis namentlich anfangs nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Ohne die Hilfe eines klaren und erfahrenen Lehrers ist es wohl manchmal gar nicht leicht, Sinn und Bedeutung der vorgetragenen Lehren zu erfassen. Die meist streng durchgeführte Syllogistik der Beweise erschwert den Durchblick durch die Beweisgedanken bisweilen mehr, als sie ihn erleichtert. Es gehört viel Fleiß, und sagen wir es ruhig, auch viel Selbstverleugnung, viel ernste Sachlichkeit dazu, die beiden Bände restlos durchzuarbeiten. Freilich wer diese Arbeit wirklich leistet, wer an Gredtscher Klarheit und Tiefe sich bildet, dem stehen wahre Schätze geistigen Lebens zu Gebote. Nach solchem Reichtum klar geschliffener Begriffe und sorgsam ausgearbeiteter Überblicke und Einteilungen, nach solcher Systematik wird man lange suchen müssen.

Man denke nicht, daß wir den verehrten Lehrer mit alledem ungebührlich loben wollen. Nur seine und seines Werkes tatsächliche Eigenart wollten wir schildern. Ruhig deuten wir hier auch an, daß wir ihm nicht in allem zu folgen vermögen. Schon in der Systematik nicht. Es will uns z. B. scheinen, daß in die materiale Logik zu viel Metaphysik und Erkenntniskritik geraten ist — überhaupt wird der Begriff der materialen Logik noch sehr der Abgrenzung und Klärung bedürftig sein; sie ist, wie sie hier vorliegt, zum Teil nichts anderes als Metaphysik in intensiv logischer Beleuchtung. Reinlichste Scheidung von Logik und Metaphysik, freilich bei klarer Heraushebung der Beziehung zwischen beiden, ist ein sehr philosophisches Anliegen. In der Naturphilosophie behandelt Gredt auch die Geistseele. Diese hat gewiß auch als solche, in der besonderen Art ihrer Geistigkeit, engste Beziehungen zum Leib. Aber Aristoteles und Thomas weisen sie unter dem Gesichtspunkt der Geistigkeit deutlich und entschieden der Metaphysik zu, und wir glauben mit tiefem Grund und Recht. Was die Behandlung der Erkenntniskritik angeht, so können wir bis heute wenigstens noch nicht allem zustimmen, was P. Gredt entwickelt; auch dürfte seine Darstellung und Kritik des kantischen Kritizismus nicht in allem befriedigen. Doch ist hier nicht der Ort, auf solche Fragen einzugehen, wie wir auch darauf verzichten, die Hauptgedanken dieses Buches darzulegen.

Jedem, der die nötigen Voraussetzungen mitbringt, empfiehlt sich dies ernste Lehrbuch der Philosophie angelegentlich. Es bietet dem Philosophen eine ungemein zuverlässige und reife Darstellung der Hauptlehren der aristotelisch-thomistischen Philosophie; dem Theologen liefert es das geistige Werkzeug für ein vertieftes Verständnis der Glaubenswahrheiten, die ihren authentischsten Ausdruck, wie die Kirche immer wieder versichert, eben in Begriff und Sprache dieser selben Philosophie gefunden hat. Im Gedanken aber an jene, die die sprachlichen und inhaltlichen Schwierigkeiten des lateinischen Werkes nicht meistern können, möchten wir hier vor der Öffentlichkeit einen Wunsch aussprechen, den wir schon lange gehegt und manchmal auch mündlich geäußert haben. P. Josef Gredt versteht sich nicht nur darauf, seine Gedanken in gutem und klarem Latein zu entwickeln, er ist auch wohlgebildet zu trefflichem Ausdruck philosophischer Ideen in reinem, gutem Deutsch; das hat er in reichlichem Maße längst bewiesen. So wünschen wir dringend, daß er im schönen Herbste seines Denkerlebens die reife Frucht seines Schaffens auch für jene schneide, die leichter durch die deutsche Sprache den Zugang zur Erkenntnis gewinnen. Wollte er uns eine leicht verständliche und doch tiefe deutsche Darstellung der Philosophie schenken, wir würden es ihm mit vielen andern herzlich danken.

P. Daniel Feuling / Beuron-Salzburg.

St. Benedikts ‚falcastrum'.

Papst Gregor der Große erzählt in seiner Lebensbeschreibung des hl. Benedikt, daß einmal ein Gote in sein Kloster kam, um sich dort Gott zu weihen. „Der Mann Gottes Benediktus", heißt es, „nahm ihn sehr gerne auf. Eines Tages dann ließ er ihm ein eisernes Werkzeug geben, das nach seiner Ähnlichkeit mit der Sichel ‚falcastrum' genannt wird[1], damit er an einem bestimmten Platz das Dorngestrüpp wegschneide, weil dort ein Garten angelegt werden sollte. Der Platz aber, den der Gote zu säubern hatte, lag hart am Ufer des Sees. Als er nun daran war, das Dorngestrüpp mit Aufwand seiner ganzen Kraft niederzuhauen, sprang das Eisen ihm vom Stiele und fiel in den See."[2]

Wie sah nun dieses ‚falcastrum' aus? Die literarische Überlieferung bietet nur wenig. Das Wort begegnet nämlich an dem angeführten Orte überhaupt zum ersten Male in der lateinischen Literatur.[3] Später beschreibt dieses Gerät Isidorus in seinen Etymologien[4], und zwar mit deutlicher Anlehnung an den Text der Vita: »Falcastrum a similitudine falcis vocatum. Est autem ferramentum curvum cum manubrio longo ad densitatem veprium succidendam. Hi et runcones dicti, quibus vepres secantur, a runcando dicti.« Dagegen scheint mir ein archäologischer Fund, der bei den Ausgrabungen auf dem Boden des Standlagers von Lauriacum in den Jahren 1912 und 1913 gemacht wurde, geeignet zu sein, eine klare Vorstellung von dem Werkzeug zu vermitteln. Bei einem Besuche des städtischen Museums in Enns (Ob.-Öst.) fiel mir unter den Eisengeräten der römischen Kulturperiode schon durch seine Größe ein Werkzeug auf, das man auf den ersten Blick für eine Sichel halten möchte. Daß es aber in Wirklichkeit eine Sense war, wies Oberst von Groller gelegentlich seiner Limesforschungen bereits vor Jahren nach.[5] Er bietet eine Abbildung und bemerkt dazu[6]: „Eiserne Sense. Trotz der Ähnlichkeit mit einer Sichel als solche nicht zu erklären; denn nur jener Teil, welcher bei der Sense wirksam ist, hat eine Schneide, der bei der Sichel wirksame Teil ist stumpf. Außerdem ist das Gerät für die einhändige Sichel viel zu schwer und wegen Mangel von Stiftlöchern in der Angel für die Befestigung an einem kurzen Stiel nicht eingerichtet, wohl aber zum Aufzwingen auf den Wurf der Sense." Der Vollständigkeit wegen seien der hier gegebenen Beschreibung noch die genaueren Größenverhältnisse beigefügt. Die Länge der ganzen Klinge beträgt 87 cm; davon entfallen auf die Schneide, deren Spitze abgebrochen ist, 42 cm. Die Breite kann nicht mehr genau festgestellt werden, da das Gerät durch den Gebrauch und durch Rost stark gelitten hat. Die Schneide nimmt gegen die Mitte an Breite zu, so daß sie da, wo sie mit dem verdickten stumpfen Teil zusammenstößt, im Vergleiche zu diesem ursprünglich die doppelte Breite besaß.

Diese sichelförmige Hausense entspricht m. E. am besten der beim hl. Gregor und bei Isidorus gegebenen Beschreibung und dürfte demnach als ‚falcastrum' anzusprechen sein. Eine willkommene Bestätigung dieser Annahme ergab sich durch eine persönliche Mitteilung[7], wonach heute noch in Jugoslavien ein ganz ähnliches Werkzeug verwendet wird, um Dornenhecken zu beseitigen. Die Kroaten nennen es ‚rankun', das mit lateinischem ‚runco' nicht bloß in sachlichem, sondern auch in etymologischem Zusammenhange steht. Denn ‚rankun' ist vermutlich aus dem benachbarten Italienischen entlehnt, dem italienischen Dialekt in Friaul: ‚ronkone', altitalienisch ‚roncone', das aus dem lateinischen ‚runco' entstand.[8] Die Isidorusstelle beweist aber die Identität von falcastrum und runco. Letzteres war die ältere, bei Ackerbauschriftstellern üblichere Bezeichnung.[9]

P. Petrus Ortmayr / Seitenstetten.

---

[1] Dial. libr. II, c. 6: Ei dari ferramentum iussit, quod ad falcis similitudinem falcastrum vocatur. [2] Cumque ... densitatem veprium totius virtutis annisu succideret, ferrum de manubrio prosiliens in lacum cecidit. [3] Thes. ling. lat. vol. VI, fasc. 1, 175 s. v. falcastrum. [4] Orig. 20, 14, 5. [5] Der Römische Limes in Österreich, XIII. Heft (Wien und Leipzig 1919). [6] A. a. O. Sp. 230 f. [7] Von Prof. Dr. Rudolf Egger, Sekretär des archäologischen Instituts in Wien. [8] Die Ableitung verdanke ich einer Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Paul Kretschmer in Wien. [9] Vgl. Palladius, Historia Lausiaca I. 43, 3: runcones, quibus vepreta persequimur.

Laach und Afflighem

Im literarischen Nachlaß des P. Odo Cambier von Afflighem (gest. 1651) finden sich Nachrichten über die Gründungszeit der Abtei Laach, ihre ersten Mönche, Prioren, Äbte usw. Da von Afflighem aus die zweite Gründungskolonie in das Kloster am Eifelsee kam, lag die Vermutung nahe, daß der Afflighemer Historiker gerade diese Periode der Laacher Klostergeschichte mit besonderer Liebe gezeichnet habe. Kennen wir die Quellen, aus denen er schöpfte? Ist es für uns noch möglich beim Mangel an historischen Zeugnissen gerade für die Erstlingszeit Laachs, seine Angaben zu prüfen? Ein glücklicher Fund setzt uns in die Lage, Odos Gewährsmänner kennen zu lernen und so uns ein Urteil zu bilden über den Wert seiner Nachrichten.

Im Staatsarchiv Düsseldorf befindet sich unter den Akten der Abtei Werden ein Faszikel[1], der nach Ausweis des Repertorium Briefformulare enthält. Nach Einsichtnahme in diese Schriftstücke stellte sich heraus, daß es sich um die umfangreiche Korrespondenz des Abtes Leonard Colchon von Seligenstadt handelt, die er in seiner Eigenschaft als Präsident der Bursfelder Kongregation in den Jahren 1642—1652 führte. Die Briefe sind zeitgeschichtlich äußerst wertvoll und geben ein selten deutliches Bild der in dieser Zeit so wirren Verhältnisse unseres Vaterlandes. Für die Erforschung des Dreißigjährigen Krieges bieten sie großes Interesse. Über Truppenbewegungen, Heerführer, Besatzungen, Brandschatzungen erhalten wir reiche Aufschlüsse. Ein trauriges Stück deutscher Geschichte entrollt sich in diesen Briefen vor unsern Augen. Aber weit mehr ist dieser Briefwechsel eine Fundgrube für die innere und äußere Geschichte der Bursfelder Kongregation. Nimmt man noch die an Präsident Leonard Colchon gerichteten Briefe hinzu, die im Mainzer Priesterseminar aufbewahrt werden, so haben wir ein selten vollständiges Bild der Bursfelder Kongregationsgeschichte über einen Zeitraum von fast zehn Jahren. Die Briefe verraten aber auch die ungeheuere Arbeitslast des Präsidenten. Über 500 Briefentwürfe enthält der Düsseldorfer Faszikel, die ein Spiegelbild der umsichtigen und väterlichen Sorge des Präsidenten darstellen. Was sind nicht alles für Anfragen und Bitten eingelaufen! Mit Liebe und Teilnahme antwortete er allen. Obwohl selbst viel vom Leid heimgesucht — oft mußte er vor den feindlichen Heeren nach Frankfurt flüchten — wußte er alle die ihm Anvertrauten mit seiner treuen Vatersorge zu umgeben. Große Mühe widmete Abt Leonard der Wiedergewinnung der durch die Glaubensspaltung entrissenen Klöster[2] und suchte Schutz am Kaiserhof für bedrängte Abteien.[3]

Mitte Juli 1646 fragte der Propst von Afflighem, Benedikt Häeftenius, bei Abt Leonard Colchon an, ob ein Mönch seines Klosters, der eine größere historische Arbeit eben zum Abschluß brachte, einige Aktenstücke oder deren Abschriften aus dem Archiv von Seligenstadt haben könnte. Gleichzeitig bat der Propst, einige beigefügte Fragen historischer Natur nach Laach weiterzusenden, die man dort beantworten möchte. Bereits am 2. August konnte Präsident Leonard dem P. Arnold Langenberg[4] in Laach danken, daß er sich an die Bearbeitung der von Afflighem gewünschten Auskunft gemacht habe, und forderte ihn auf, die Arbeit an seine Adresse nach Frankfurt zu senden, wohin er sich wegen der Besetzung seines Klosters und der Stadt Seligenstadt flüchten mußte. Einen besonderen Gruß für P. Servatius Antweiler fügte er seinem Briefe an. Mit P. Arnold stand Präsident Leonard schon seit einiger Zeit im brieflichen Verkehr. Von ihm erfuhr er auch am 30. Juli 1646 von dem Brand Laachs, den die französischen und weimarschen Truppen am 9. Juli verursacht hatten.[5]

---

[1] Abtei Werden, Abt. III, n. 2 h. [2] Er hatte sich 1642 für die Zurückgewinnung des Stiftes Neuburg bei Heidelberg eingesetzt, das neuerdings wieder im Besitz der Benediktiner ist. Vgl. seinen Brief an den Abt von Hornbach vom 6. November 1642: St. A. Düsseldorf, Abtei Werden, Abt. III, n. 2 h. [3] Am 23. Juni 1646 beglückwünschte der Präsident den Abt von Laach zur Wiedergewinnung Bendorfs. Dies Ereignis hatte dem Präsidenten der Prokurator der Bursfelder Kongregation am Wiener Hof, P. Petrus Heister, am 16. Mai gemeldet. Zum Streit um Bendorf siehe: P. A. Schippers, Maria Laach. Benediktinisches Klosterleben alter und neuer Zeit (Düsseldorf 1922), 56 f. [4] P. Arnold war fünf Jahre Lektor der Theologie in Laach und wurde später Pfarrer in Kruft. [5] Occupato pago Crofftensi monasterium Lacense die altera immani incendio foedarunt. Einen Bericht über den Brand aus der Niedermendiger Pfarrchronik bringt A. Schippers a. a. O. 58.

Eine zweite Fragesendung von Affligheim nach Laach hatte der Abt von Luxemburg vermittelt, was Abt Leonard in seinem Brief vom 18. August 1646 an den Abt von St. Trond erwähnte. Er hatte einen Laacher Mönch (P. Arnold) gebeten, aus den alten Schriftstücken des Klosters, „dessen Mutter einst Affligheim war“, die nötigen Auszüge zu machen. Am 26. August lobte der Präsident in einem Dankschreiben die sorgfältige Arbeit des P. Arnold Langenberg, die er zur Ehre des Ordens und besonders seines Klosters geleistet hatte. Leider gibt uns keiner der Briefe Aufschluß, welche Fragen der Affligheimer Mönch beantwortet haben wollte. Zunächst ist wichtig festzustellen, daß überhaupt von Affligheim aus historisches Material erbeten wurde, und daß man Wert auf getreue Abschrift der Originale legte.

Ein drittes Mal waren Anfragen wegen Laacher Quellenmaterials 1647 von Affligheim an Präsident Leonard gelangt, die er nach dem Eifelkloster weiterleitete. Lange aber erhielt er keine Antwort und war um so mehr über das Schweigen des P. Arnold verwundert, als er doch sonst so pünktlich im Beantworten war.[1] Daher wandte er sich am 12. Mai an den Abt von Laach, dem er sein Erstaunen ausdrückte, daß P. Arnold noch nichts von sich hören ließ auf den Brief, den er ihm durch den Abt von St. Pantaleon (Köln) hatte zustellen lassen. Anfangs hegte der Präsident Zweifel, ob sein Schreiben überhaupt bis nach Koblenz gelangt war. Aber nach genauer Erkundigung hatte sich herausgestellt, daß der Brief über Ehrenbreitstein nach Koblenz in den Laacher Hof zu Koblenz (bei der Moselbrücke) gesandt worden war. Der Präsident bat um beschleunigte Auskunft, ob P. Arnold einige alte Handschriften aus der Laacher Bibliothek exzerpiert habe. Nach Monatsfrist, am 2. Juni, war der Präsident in der Lage, dem Abt von St. Trond zu melden, daß er aus Laach mehrere Arbeiten für P. Odo von Affligheim zugeschickt erhielt, die er sofort weitergesandt hatte. Der Abt von St. Trond sollte P. Odo möglichst rasch um Auskunft bitten, ob seine Sendung richtig angekommen sei, und ob er noch einige Wünsche hätte, zu deren Erfüllung er gerne behilflich sein wolle. In der Tat hatte der Affligheimer Historiker noch manches auf dem Herzen. Am 5. Juni 1647 schrieb Präsident Leonard an den bekannten Laacher Historiker, P. Johannes Schöffer[2], der damals Pfarrer in Kruft war. Zuvor dankte er für die Sendung des P. Arnold, die vor drei Tagen bei ihm eingetroffen und auf die P. Odo so sehnlichst wartete. Der Präsident schlug P. Johannes vor, die weiter unten angeführten Anfragen durch Mitbrüder in Laach abschreiben und zusammenstellen zu lassen, die sich opferwillig zu dieser Dienstleistung erböten. Er selbst wollte die Mitbrüder nicht in ihren täglichen geistlichen Übungen stören. Sobald die Zusammenstellung fertig wäre, sollte sie ihm nach Frankfurt geschickt werden, wo er immer noch als Flüchtling weilte. Auf folgende Fragen erbat sich P. Odo von Affligheim Antwort: 1. Gründung des Laacher Klosters und sein Bau; 2. die ersten Mönche; 3. die erste Observanz; 4. die älteste strenge Lebensweise und Abstinenz; 5. die innere Disziplin; 6. die Übung der Disziplin; 7. die Propstei Ebernach; 8. die wissenschaftliche Tätigkeit und Lebensweise der Laacher Mitbrüder; 9. die Affligheimer Äbte, die einst das Kloster Laach regierten und die unter ihnen wirkenden Laacher Prioren; 10. die Affligheimer Mönche, deren Gelehrsamkeit und lobenswertes klösterliches Leben.

Am 27. Juni 1647 konnte der Präsident in einem Brief an den Abt von Laach danken für die bereits am 16. Juni eingelaufene und in Affligheim so sehnsüchtig erwartete Antwort. Die dortigen Mönche wollten, so schrieb der Präsident, darstellen, was ihre Väter in Laach geleistet, und daß das augenblickliche Los der Tochter glücklicher sei als das der Mutter, die durch kirchliche und weltliche Machthaber geknebelt sei.

Dieser Briefwechsel zeigt zur Genüge, wie ernst und gewissenhaft der Affligheimer Historiker seine Aufgabe nahm. Besonders bei dem Mangel an historischen Quellen für die Frühzeit Laachs ist es wertvoll zu wissen, daß die Nachrichten, die wir auf dem indirekten Wege über P. Odo Cambier haben, auf einer gesicherten und absolut zuverlässigen Grundlage beruhen. P. Paulus Volk / Maria Laach.

---

[1] Vgl. den Brief des Präsidenten an den Abt von Luxemburg vom 12. Mai 1647. [2] Schippers a. a. O. 51.

Bücherschau

Theologie und geistliches Leben

Perlberg F. und Schmitzberger J. / Das Heilige Land in Wort und Bild. Album mit 48 Aquarellen, erläuterndem Text und Karte. München 1925, C. Andelfinger. M. 5.—

Will sich das Heft auch nicht neben die neueren Prachtwerke über Palästina stellen, so ist es doch recht geeignet, als Andenken an die heiligen Stätten zu dienen, Erinnerungen aufzufrischen, Freunden als liebe Festtagsgabe überreicht zu werden und die große Mehrzahl, denen nie vergönnt sein wird, die denkwürdigen Orte unserer Heilsgeschichte zu schauen, immer wieder einmal für ein Viertelstündchen im Geiste ins Land der Verheißung zu führen. Die idealisierten, anmutigen Bilder sind nicht ohne künstlerischen Wert.

Ehrhard, Dr. Alb. / Urchristentum und Katholizismus. 3 Vorträge. 8° (153 S.) Luzern 1926, Räber. Fr. 3.90; geb. 5.50

Es ist eine auch von den liberal-protestantischen Theologen zugestandene Tatsache: die katholische Kirche ist um die Wende des 2./3. Jahrhunders in ihren wesentlichen Elementen (Verfassung, Dogmatik, Kult) gegeben. Wie ist sie geworden? Stammt sie vielleicht schon von Christus? Diese Fragen will Ehrhard beantworten. Er weist zuerst auf vier unhaltbare Lösungsversuche hin. Nach Chr. Baur ist der Katholizismus ein Ausgleich von Petrinismus und Paulinismus, nach A. Ritschl eine Zersetzung der apostolischen Hauptgedanken, nach A. v. Harnack eine Verschmelzung von Christentum und Antike, nach R. Sohm eine Anwendung des Rechtes auf die Kirche des Glaubens. Ehrhard deckt auf, wie man zu so verschiedenartiger Beurteilung des Katholizismus kommen konnte, durch Mangelhaftigkeit der Quellen sowie infolge Verschiedenheit der philosophischen und geschichtlichen Voraussetzungen. Er sucht dann selbst die Lösung zu bieten, indem er in drei Vorträgen das dreifache Entwicklungsstadium des Urchristentums darlegt.

Der 1. Vortrag zeigt uns das älteste Lebensstadium des Urchristentums, das Judenchristentum, sein äußeres und inneres Leben und sein einstiges Gepräge: Zusammenhänge mit dem Judentum und seinen Festesfeiern, charismatische Gaben, gemeinschaftliches Leben. Im 2. Vortrag wird uns eine weitere Lebensphase des Urchristentums, das paulinische Heidenchristentum vorgeführt. Nach einigen grundlegenden Fragen entwickelt E. den inneren Aufbau der paulinischen Gemeinde. Ihre Verfassung, ihr Christusglaube ist wesentlich identisch mit dem der judenchristlichen Gemeinde. Aber es besteht doch ein dreifacher Unterschied, insofern in den hellenistischen Gemeinden die Predigt nicht vom Messiasgedanken, sondern von Gott, dem Herrn des Himmels und der Erde ausgeht, insofern die Gemeindeorganisation sich hier vor allem um die alles überragende Persönlichkeit des hl. Paulus gruppiert, insofern der Christusglaube hier schon spekulativ fortentwickelt ist. Im 3. Vortrag, der das dritte Stadium des Christentums behandelt, ist das Johanneische Universalchristentum dargelegt. Das Jahr 70 bringt die Wandlung und die Loslösung vom Judentum. Es tritt besonders der universale Charakter des Christentums in den Vordergrund, das tiefe Geheimnis der Person Christi, die vom Logos erwartete und vollzogene Erlösung, die Möglichkeit der Eroberung der hellenistischen Welt, ja der gesamten Menschheit.

Ehrhards Schlußfolgerung ist nun die: „So haben sich uns denn drei ehrwürdige Personen als die Träger der drei Entwicklungsstadien des Urchristentums ergeben, Petrus, Paulus, Johannes. Sie stehen in einer aufsteigenden Linie. Petrus begründete es im engen Rahmen des Judentums in Erfüllung des Wortes Christi: ‚Du bist Petrus, ein Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen‘ (Matth. 16, 18). Paulus steht eine Stufe höher: er führte das werdende Christentum hinaus in die weite Heidenwelt und befreite es zugleich von den beengenden Fesseln des

mosaischen Gesetzes in mühevoller Ausführung des ihm von Jesus gewordenen Auftrages, seinen Namen zu tragen vor Heiden, Könige und Kinder Israels (Apg. 9, 15). Am höchsten steht Johannes; er gab dem Urchristen seine innere Vollendung". — Die anregenden und lichtvollen Vorträge gehören wohl zu dem beachtenswertesten, was von katholischer Seite über die Frage geschrieben wurde.

Brunsmann, Joh. SVD. / Kirche und Gottesglaube. [Lehrbuch der Apologetik, 2. Bd.]. gr. 8° (XVI u. 468 S.) St. Gabriel b. Wien 1926, Missionsdruckerei. M. 9.—; geb. 12.50

Der erste Band dieses Lehrbuchs wurde 8. Jhg. (1925), 311 schon besprochen. Wie damals vom ersten Band kann man nun auch vom zweiten die klare, faßliche, übersichtliche Darstellung, die Reichhaltigkeit des Stoffes und die Gründlichkeit in der Beweisführung rühmend betonen. Doch dürfte das formelle Element in der Gesellschaft wohl nicht das „andauernde Streben" nach dem gemeinsamen Ziele sein, sondern daß das gemeinsame Ziel als gemeinsames erstrebt wird (4). Das Verhältnis der Kirche zur Synagoge könnte (5) schärfer herausgearbeitet werden; vorbildlich ist da Reatz: Jesus Christus. Das über die Inspiration Gesagte fällt gegenüber der Ausarbeitung der anderen Teile etwas ab. Einige Formulierungen können weniger gefallen, z. B. „die Inspiration bringt nicht überall die Wahrheit in gleicher Weise zum Ausdruck" (300), oder „die Inspiration erstreckt sich nicht auf alle einzelnen Wörter und Satzkonstruktionen der heiligen Bücher" (304). Vertritt man die streng thomistische Inspirationslehre (vgl. Zanecchia, Billot, Höpfl), so wird man zugeben, daß alles in der Hl. Schrift von Gott als der causa principalis, von dem Hagiographen als der causa instrumentalis ist.

Glanzpunkt des Buches ist wohl die Darlegung über den Glauben. Bei der heute heiß umstrittenen Frage nach der Analysis des Glaubensaktes unterscheidet Verf. vier Hauptansichten: Suarez, de Lugo, Frinz, Straub; er pflichtet der Straubs bei. Die Anschauungen von Hessen, Laros, Adam werden vom fachkundigen Verfasser in einem Nachtrage besprochen.

Wir haben manche neuere apologetische Handbücher über die Kirche, so von Straub, Felder, d'Herbigny, Dieckmann, Schultes. Unter den in deutscher Sprache geschriebenen dürfte das Buch Brunsmanns wohl die Palme verdienen. Es ist seiner ganzen Anlage nach zunächst als Schulbuch gedacht; doch ist sein Wert keineswegs auf die Schule eingeschränkt.

Lang, Dr. Alb. / Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. [Münchner Studien zur hist. Theologie, 6. H.]. gr. 8° (256 S.) München 1925, Kösel & Pustet. M. 5.50

Lang hat sich zum Ziele gesetzt, „die von Cano geforderte Methode nach ihrer geschichtlichen Bedingtheit wie nach ihrer inhaltlichen Struktur aufzuzeigen, die zu ihr führende historische Entwicklung wie die sie leitenden inneren Gesetze herauszustellen." Diese Aufgabe dürfte er befriedigend gelöst haben. Zunächst bietet der schätzenswerte Beitrag zum Verständnis des großen Trienter Theologen eine kurze Lebensskizze. Die äußeren Lebensverhältnisse sind zum Verständnis Canos um so bedeutungsvoller, als er all seinen Werken den Stempel seiner starken Persönlichkeit aufgedrückt hat. Canos Charakter steht in seinem Kampfe gegen Carranza und die Jesuiten nicht makellos da. Doch finden sich die Verehrer und Gegner, Dominikaner und Jesuiten, in einem Punke zusammen: in der Bewunderung seines Scharfsinnes und seiner theologischen Leistungen. Man kann dem heißblütigen Spanier, dem leidenschaftlichen Polemiker Cano zürnen, den großen Theologen wird man nur schätzen und bewundern. Seine Lebensarbeit bildet das Werk: De locis theologicis libri duodecim. Das 13. und 14. Buch wurde leider nicht geschrieben. Das Werk, das wenigstens 29 Drucke erlebte, bedeutet einen Einschnitt in der Geschichte der theologischen Methodologie und wird mit Recht an den Anfang der neueren Theologie gestellt. Es ist das klassische Werk der Fundamentaltheologie und auch heute noch richtunggebend.

Verfasser widmet ein eigenes Kapitel der Entwicklungsgeschichte und der Erklärung des heute kaum mehr verstandenen Be-

griffes locus und zeigt Canos Abhängigkeit von R. Agricola. Aus der fleißigen Arbeit Langs erhellt, wie die wichtigsten fundamentaltheologischen und methodologischen Probleme von Cano in einer noch jetzt maßgebenden Klarheit entwickelt wurden. Durch den Versuch einer historischen Methodik darf Cano auch seitens der heutigen Profangeschichte rühmende Anerkennung beanspruchen.

Simons, Dr. G. / Das Opfer des Neuen Bundes. Ins Deutsche übertragen von J. Hoffmann. 8° (237 S.) Paderborn 1926, Schöningh. Gzl. M. 6.—

Im 1. Teil ist die Dogmatik der Messe, im 2. die in vier Stufen erfolgte Entwicklung der Opfermesse und das Werden der Vormesse, im 3. die praktische Teilnahme an der heiligen Messe behandelt. Das Buch, das eine gewisse geistige, religiöse Höhenlage voraussetzt, ohne ins Fachwissenschaftliche zu geraten, gehört zum Besten, was in den letzten Jahren über das Opfer geschrieben wurde. Zunächst sind unter klarer Scheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Bestandteilen der Messe deren Grundgedanken scharf herausgestellt: die Verherrlichung Gottes (des Vaters), das Opfer Christi, das Mitopfern der Gläubigen, die mystische Einheit der Opfernden. So wird uns das Augustinuswort anschaulich: „Das Opfer der Christen besteht wesentlich darin, daß alle einen Leib bilden mit dem Haupte Christus. Dieses Geheimnis feiert die Kirche im Sakramente des Altars, wo sie in dem Opfer, das sie Gott darbringt, ihre eigene Darbringung erlebt." Es bietet sich uns — leider werden noch immer ganz verfehlte Anschauungen darüber vorgetragen — eine richtige und glückliche Erklärung des Opferungsritus: Die Opferung ist keine eigentliche Opferhandlung, sondern nur Überleitung zu ihr, die Aussonderung, Vorbereitung, Heiligung der Opferelemente, eine symbolische Darstellung und sinnbildliche Vorausnahme des eigentlichen Opfers, ein Hinweis auf die geistige und sakramentale Teilnahme.

Wenn die Darlegung der geschichtlichen Entwicklung des Opfers noch etwas übersichtlicher gehalten wäre, so würde das Buch wohl noch für einen größeren Leserkreis geeignet sein. Ob die Ansicht des Verfassers betreffs der Erhabenheit des Kreuzesopfers Christ über die Zeit trotz des Bestechenden, das sie besitzt, theologisch und philosophisch haltbar ist, sei dahingestellt. Die Übersetzung, angefertigt nach der kürzeren, des wissenschaftlichen Apparates entbehrenden französischen Ausgabe des Verfassers, liest sich gut.

P. Chrysostomus Panfoeder / Jerusalem.

Engert, Dr. Jos. / Studien zur theologischen Erkenntnislehre. gr. 8° (XV u. 621 S.) Regensburg 1926, Manz. M. 18.—; geb. 20.—

Der Titel des umfangreichen Werkes bringt zum Ausdruck, daß hier nicht etwa eine fortlaufende Abhandlung vorliegt, sondern einzelne Studien, die auch unabhängig von einander erscheinen könnten. Es eignet ihnen aber doch ein gemeinsamer Grundgedanke, der sie zu einer gewissen Einheit werden läßt: die theologische Erkenntnislehre, eine Frage, die immer wieder der Theologie sich stellt. Von ihrer Lösung hängt es letztlich ab, ob die Theologie überhaupt als Wissenschaft gelten kann, die sich als solche bei den hochentwickelten modernen Wissenschaften Anerkennung erzwingt. Die Theologie ist tatsächlich eine Wissenschaft und zwar in demselben Sinn, wie sie das Mittelalter nahm. Aber die Begründung dieser Behauptung hat sich heute um vieles verschoben. Es spielen Probleme mit herein, die eine neue Behandlungsweise verlangen. Dafür hat der Verfasser einen geöffneten Sinn. Im engsten Anschluß an die Grundsätze des hl. Thomas wagte er sich auf dieses weite Gebiet, das noch lange nicht ganz erschlossen ist. Seine scharfsinnigen Untersuchungen führten zu beachtenswerten Ergebnissen. Neben Thomas übte auch die Denkweise des hl. Augustin einen nicht geringen Einfluß auf ihn aus. In der Erkenntniskritik ließ er sich vielfach von Külpe leiten. Ein gut Teil des umfangreichen Bandes ist der Auseinandersetzung mit Scheler gewidmet: das beansprucht unser besonderes Interesse. Die Kritik an Scheler ist durchgängig zutreffend und überzeugend. Sehr zeitgemäß und anregend sind auch die kritischen Ausführungen über die moderne Religionspsychologie eines Otto und Girgensohn. Otto ist Neufrisianer, der

sich der phänomenologischen Methode bei seiner Untersuchung der seelischen Tatsache der Religion bedient. Girgensohn dagegen geht von Külpe aus und sucht auf experimentalpsychologischem Weg zum Wesen der Religion vorzudringen. Während der erste im Kantianismus verfangen bleibt, wies der letztere objektive Elemente im religiösen Erleben nach, die mit der katholischen Auffassung von Religion übereinstimmen. Die Religionspsychologie führt den Verfasser zur Mystik. Es sind besonders feine Gedanken und Beobachtungen, die er hier macht. Er gehört zu den wenigen, die ein ausgeprägtes Organ für die seelischen Vorgänge in der Mystik haben. Ich freue mich, feststellen zu können, daß sich unsere Gedanken auf diesem Gebiet begegnen. — Das Werk ist eine Fundgrube tiefer und klar durchdachter Gedanken und Anregungen zur wichtigen Frage der theologischen Erkenntnislehre.

Van Houtryve, Idesb. OSB. / Via vitae. Tom. I. (216 pag.) Bruxellis 1926, Action catholique.

Unter dem sinnigen, der Schrift entnommenen Titel »Via vitae« legt der Verfasser eine Art Summa der christlichen Vollkommenheit vor. Es ist weder ein dogmatisches, noch ein aszetisches, noch ein mystisches, noch ein liturgisches Werk in einem ausschließlichen Sinn, sondern dies alles gleichzeitig und zwar im besten Sinn des Wortes. Die Ausführungen sind ebensowenig ausschließlich Abhandlungen als Betrachtungen; sie sind wiederum beides in vollendeter Harmonie. Das ist der einzigartige und wirklich große Vorzug dieses Werkes, dessen erster Band vorliegt. Der unvergleichliche Geist des verstorbenen Abtes von Maredsous, Dom Columba Marmion, wirkt im Verfasser nach. Wir können es nur bedauern, daß wir in Deutschland nur wenig an religiöser Literatur dieser Art haben. Der Verfasser ist übrigens bereits bekannt durch sein vorzügliches Buch: »La vie dans la Paix«. Der Plan des ganzen Werkes ist so gedacht, daß der erste Band das Wesen der Vollkommenheit, der zweite die Anpassung dieses Lebens an die verschiedenen Verhältnisse, der dritte die göttliche Wirksamkeit im Leben der Vollkommenheit behandeln soll.

Der vorliegende Band stellt das Wesen der Vollkommenheit dar in ihrer Wechselwirkung zu den Seelenzuständen und zu den Gütern dieser Welt. Dann werden die seelischen Voraussetzungen für ein auf Gott gerichtetes Leben gezeigt. Die Vollkommenheit hienieden wird immer relativ bleiben. Wir müssen sie darum in Beziehung setzen zum absoluten Ideal, zur Vollkommenheit im Himmel. Das Wesen der Vollkommenheit auf Erden besteht in der Liebe. Die Liebe aber setzt ihrerseits Glauben und Hoffnung voraus. Insofern die Liebe in den menschlichen Handlungen sich verwirklicht, wird unterschieden zwischen dem Werk der Handlung und der Absicht, aus der sie hervorgeht. Die Früchte, die unmittelbar aus dem Leben der Vollkommenheit in der Liebe herauswachsen, sind nach Paulus Freude und Friede. Der erste Band ist mit einer bestechenden Logik aufgebaut und alles mit Klarheit durchleuchtet. Wir können nur wünschen, daß die beiden anderen Bände bald nachfolgen; denn hier wird ein geistliches Brot gebrochen, das geistlich Hungernde wahrhaft sättigt.

Weinhandl, Dr. Ferd. / Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre. Zwei Beiträge zur Mystik Meister Eckeharts. 2. verm. Aufl. [Weisheit und Tat. Eine Folge philosophischer Schriften, hrsg. von A. Hoffmann, 7. H.]. gr. 8° (52 S.) Erfurt 1926, Stenger.

Meister Eckehart steht wieder einmal im Mittelpunkt des Interesses. Seit P. Aug. Daniels OSB. in Bäumkers „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters" die lateinische Rechtfertigungsschrift Eckeharts herausgegeben, wurde die Eckehartforschung auf eine neue Bahn gelenkt. Sie lehrt uns Eckehart tatsächlich in vielen wesentlichen Punkten seiner Lehre besser verstehen. Der Verfasser, der in Psychologie und Philosophie bereits einen Namen hat, unternimmt es, die Rechtfertigungsschrift für die Lehre Eckeharts auszuwerten. Er beherrscht die Probleme, um die es sich handelt, mit großem Verständnis. Nur da und dort empfindet man es, daß ihm die scholastische Gedankenwelt nicht ganz so geläufig ist, wie es das Verständnis der Lehre Eckeharts voraussetzt. Trotzdem bleibt die Schrift ein wirklich wert-

voller Beitrag zum tieferen Verstehen des großen Dominikanermystikers.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Lüers, Dr. Gr. / Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg. gr. 8° (XV u. 319 S.) München 1926, E. Reinhardt. M. 13.—

Es ist eine erfreuliche Erscheinung unserer Zeit, daß man wieder nach den alten, unvergänglichen Werten des Mittelalters sucht, die für unser unruhiges, hastendes Leben ein heilsames Gegengewicht bilden. Namentlich ist es die Mystik, der stille, vertraute Verkehr mit Gott, der die heutige Menschheit so wunderbar anzieht. Aus diesem Geiste und Streben heraus ist das Buch von Grete Lüers entstanden. Selbst eine Suchende bietet sie mit der sprachlichen Belehrung beglückendes Glaubensgut allen denen, die dürsten nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Unter dem anspruchslosen Titel verbigt sich übrigens ein grundlegendes Werk; Mechthild von Magdeburg dient der Verfasserin nur als Ausgangspunkt, von dem sie sich in ebenso feinfühliger wie gelehrter Weise über die Probleme der Mystik verbreitet. Es ist ein wonnig es Gefühl für den Leser, hinabzusteigen in die Tiefen der mystischen Seele und zu sehen, wie sie nach Bild und Ausdruck des Göttlichen ringt. Der letzte Hauptteil des Buches enthält ein alphabetisches Verzeichn is der wichtigsten mystischen Ausdrücke u nd Symbole und erklärt sie nach Ursprung und Bedeutung, während sich die zwei vor ausgehenden Hauptteile mehr mit dem We en der mystischen Metaphorik und ihren Beziehungen zu den Zeit- und Bildungsv erhältnissen beschäftigen. Wer in seiner Bibliothek den Mystikern einen Platz eingerä umt hat, wird dieses Buch kaum entbeh ren können. Die mystische Sprache ist mehr al s ein bloßes Kleid, sie ist als Schau des Gött lichen Form und Gehalt zugleich.

Das B uch trägt trotz seines wissenschaftlichen Charakters auch eine persönliche Note. G. Lüers könnte unmöglich so schön und treffend über Mystik schreiben, wenn ihr nicht selbst ein mystischer Zug eigen wäre. In diesem Gebiete verstehen sich nur gleichgestim mte Seelen. Es gibt im Leben Dinge, an die wir mit dem Verstand nicht heranreichen, die nur im ewigen Lichte erkannt werden: »In lumine tuo videbimus lumen.« — Die Verfasserin hat sich schon einmal auf mystischem Gebiet glücklich versucht durch das Büchlein: „Marienverehrung mittelalterlicher Nonnen"; sie hat damit namentlich in katholischen Kreisen das regste Interesse gefunden. — Beide Bücher erschienen im Verlag E. Reinhardt-München und sind geschmackvoll ausgestattet.

P. Bernhard Seiller / Augsburg.

Poulain, A. SJ. / Handbuch der Mystik. 2. u. 3. gekürzte Aufl. [Aszetische Bibliothek]. 12° (XXIV u. 564 S.) Freiburg 1925, Herder. M. 6.50; Gzl. 8.—

Vorliegende Arbeit ist die freie Wiedergabe der von P. Bainvel herausgegebenen 10. Aufl. des bedeutsamen Werkes: Les grâces d'oraison von Poulain. Die zweibändige erste Auflage: „Die Fülle der Gnaden" ist zu einem praktischen Handbuch geworden. Es wurde vor allem in den Belegen und in den sog. Ergänzungsfragen mit Glück gekürzt; die Übersetzung des Handbuches schließt sich im allgemeinen enger an das Original an. Die neue Literatur ist gewissenhaft nachgetragen.

Was den Inhalt angeht, so schließt sich der Übersetzer vollständig an Poulain an. Wohl schreibt dieser bewußt nur für die Praxis und hält es mit „der beschreibenden Richtung". Hierin liegt auch die Stärke des Buches. Aber Poulain muß gleichwohl zur entscheidenden Frage nach dem Grundwesen des mystischen Lebens, nach dessen Verhältnis zur Askese, zum gewöhnlichen Gnadenleben Stellung nehmen. Ist das mystische Leben in seinem tiefsten Wesen nur graduell von dem nicht mystischen Gnadenleben unterschieden oder gar wesentlich der Art nach? Poulain bildet die Theorie seines berühmten Ordensgenossen Scaramelli (gest. 1752) weiter und tritt für die Lehre ein, in der mystischen Beschauung würden Erkenntnisakte gesetzt, welche der Art nach (specie) von denen verschieden seien, welche wir mit den ordentlichen Gnaden vollbringen können (5); deshalb sei zur mystischen Erkenntnis Gottes ein „geistiges Empfinden eigener Art" (100) notwendig. Mit aller Entschiedenheit lehnt er jene Ansicht ab, derzufolge die mystische Beschauung in ihrem eigentlichsten Wesen nichts Außer-

ordentliches ist, sondern nur die normale Fortführung und vollkommene Auswirkung des christlichen Gnadenlebens (83).

Trotzdem muß Poulain zugeben, daß die mystischen Gnaden ein Ausfluß der Gaben des Hl. Geistes sind (432). Diese werden aber mit der heiligmachenden Gnade jedem Christen gegeben, ja sind dem Christen zum Heile notwendig (S. Thomas I. II. q. 68, a. 2); sie wachsen aus den theologischen Tugenden wie aus ihrer Wurzel heraus (ebd. a. 4 ad 3) und haben den Zweck, die Wirksamkeit der theologischen und sittlichen (eingegossenen) Tugenden zu unterstützen (ebd. a. 2 ad 2; II. II. q. 9, a. 1 ad 3). Wie läßt sich also die Behauptung, die mystischen Gnaden seien ein Ausfluß der Gaben des Hl. Geistes, mit der Behauptung vereinigen, die mystischen Gnaden stellen etwas Außerordentliches, vom gewöhnlichen christlichen Gnadenleben Artverschiedenes dar? Läßt sich mit dieser letzteren Behauptung wohl ungezwungen die andere These Poulains vereinigen, daß fast alle kanonisierten Heiligen mystische Gnaden hatten (465)? Poulain liest naturgemäß auch die Lebensbeschreibungen, Berichte und Aussprüche, die er in seinen „Belegen" anführt, mit seiner Einstellung gegenüber der Grundfrage des mystischen Lebens.

Wir lehnen die Lösung Poulains über das Wesen der Mystik ab und sind der unerschütterlichen Überzeugung, daß der von Poulain abgelehnte Standpunkt der richtige ist; er ist der Standpunkt auch der Regel des hl. Benedikt (vgl. Kap. 7) wie überhaupt der alten Theologie. — Für die Praxis ist das Handbuch aber doch von unschätzbarem Werte.

P. Benedikt Baur / Beuron-Salzburg.

Pfaff, Msgr. Paul / Das Marianische Offizium. 8⁰ (407 S.) Rottenburg 1926, Bader. M. 6.—; geb. 8.—

Ein wirklich ausgereiftes Werk, die Frucht langjähriger geistlicher Lehrtätigkeit legt uns Msgr. Pfaff vor. Es verdient dankbare Anerkennung, daß er die trefflichen Vorträge, die er als Superior im Mutterhause der Franziskanerinnen zu Reute über die Marianischen Tagzeiten hielt, dem Druck übergab. Nun können nicht nur die von ihm Unterwiesenen ihre Erinnerungen auffrischen und immer wieder schöpfen aus diesen reichen Belehrungen, sondern auch andere, die das Marianum beten, zumal zahllose Ordensfrauen; ja allen, die das betrachtende Gebet üben, bieten die gehaltvollen Erklärungen außerordentlich reichhaltige Anregungen. Den Text selber gibt der Verf. nicht; er weiß ihn in der Hand seiner Leser. Einer kurzen, zum Verständnis ausreichenden Texterklärung folgt jeweils eine Auslegung auf Maria und die Anwendung auf die Ordensperson. Pfaff ergeht sich nicht in spielenden Redensarten, sondern er reicht kernige und kräftige Geistesnahrung in schlichter aber warmer Sprache. Sein Werk verdient daher weiteste Verbreitung. Es ist ein ebenso treffliches Hilfsmittel zum verständnisvollen Beten des Marianischen Offiziums als eine gute Anleitung für das praktische religiöse Leben.

P. Hieron. Kiene / Beuron-Kellenried.

Philosophie u. Erziehungslehre

Willwoll, Dr. Alex. SJ. / Begriffsbildung. Eine psychologische Untersuchung. [Psychologische Monographien, hrsg. von K. Bühler, 1. Bd.]. gr. 8⁰ (XII u. 147 S.) Leipzig 1926, Hirzel.

Diese sorgfältig durchgeführte experimentalpsychologische Untersuchung hat zum Gegenstand den psychologisch wichtigen und grundlegenden Vorgang der Begriffsbildung. Sie sucht die Faktoren der Begriffsgestaltung, ihre charakteristische Eigenart und ihr Zusammenspiel näher zu bestimmen. Die Versuche knüpfen an die von Ach gemachten an, gehen aber weit darüber hinaus, indem sie den Vorgang beobachten, wie aus begrifflich bereits verarbeitetem sinnvollem Material neue Begriffe entstehen. Im ganzen wurden annähernd 300 Einzelversuche gemacht. Der wissenschaftlichen Auswertung der Protokolle schickt der Verfasser einen dankenswerten Überblick über die Literatur der Begriffsbildung voraus. Die Ergebnisse bedeuten für die Denkpsychologie eine nicht unerhebliche Bereicherung. An der Bildung des Begriffes wirken fast ausnahmslos anschauliche Faktoren, nämlich Dingvorstellungen und Symbolvorstellungen mit. Sie haben aber mehr eine Hilfsfunktion, sie sind gleichsam Werkzeuge in der Hand des ordnenden Denkens. Die Begriffsbildung

selber schreitet nicht etwa, wie man leicht erwarten könnte, vom Besonderen zum Allgemeinen, sondern vom Allgemeinen zum Besonderen fort. Wichtig ist, daß zwei Bedingungen erfüllt sein müssen, sollen zwei Begriffe in einem gemeinsamen nächsthöheren zusammengefaßt werden: sie müssen distanziert und koordiniert sein. Wie zu erwarten war, machten sich auch bei den Versuchen des Verfassers erkenntnismäßige und gefühlsmäßige Faktoren geltend. Wortbildung und Begriffsbildung gehen meistens neben einander her. Es gibt aber Begriffsbildungen ohne Wortbildungen, und auf der anderen Seite eilt die Wortbildung zuweilen der Begriffsbildung voraus. Als das Formalelement aller Begriffsbildung ergab sich die Beziehungserfassung. Sie steht nicht bloß am Abschluß, sondern übt eine Art Kontrolle während des ganzen Vorganges aus. Die Arbeit Willwolls hat den seelischen Vorgang der Begriffsbildung so gut wie endgültig experimentell analysiert und geklärt.

Zeitschrift für kritischen Okkultismus und Grenzfragen des Seelenlebens. Mit Unterstützung von Dr. E. Bohn-Breslau, Dr. A. Hellwig-Potsdam, Karl Graf v. Klinckowström-München, Dr. R. Tischner-München hrsg. von Dr. R. Bärwald-Berlin. I. Bd. 1. H. Mit 5 Abb. Stuttgart 1925, F. Enken. Bd. M. 20.—

Was sich hier als kritischen Okkultismus ankündigt, nennt sich sonst wissenschaftlicher Okkultismus. Diese neue Wissenschaft ist heute eine Tatsache, die nur freiwillig Blinde, in diesem Gegenstandsgebiet gänzlich Unerfahrene bestreiten können. Freilich setzt diese Tatsache eine andere voraus, die bis heute noch für viele ein Stein des Anstoßes ist: das tatsächliche Vorkommen okkulter Erscheinungen. Hiergegen laufen manche noch immer mit einem großen Kraftaufwand Sturm und übersehen, daß ihre Position eine endgültig verlorene ist. Lassen sie aber doch vereinzelte Erscheinungen als Tatsachen gelten, so sträuben sie sich gegen eine natürliche Erklärung derselben. In beiden Fällen wäre eine Wissenschaft des Okkultismus unmöglich. Tatsächlich besteht sie nun aber. Prof. Ludwig-Freising hat Recht behalten; er war katholischerseits der erste, der — schon vor Jahren — nicht bloß für die Berechtigung, sondern für die Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Okkultismus eintrat. Man kann es nur begrüßen, wenn Männer der Wissenschaft sich zusammenschließen, um vor aller Öffentlichkeit die Tatsachen und Fragen des Okkultismus kritisch zu behandeln. Das geschieht in vorliegender Zeitschrift. Ob sie sich weltanschaulich auf neutralem Boden zu halten versteht, werden erst die folgenden Hefte und Jahrgänge der vierteljährlich erscheinenden Zeitschrift zeigen müssen.

Zehle, Dr. Edmund / Gebetserziehung im Religionsunterricht der geistigen Arbeitsschule. [Religionspädagogische Zeitfragen, 10. H.]. gr. 8° (VII u. 105 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M. 2.50

Die Sammlung „Religionspädagogische Zeitfragen", die der um die Pädagogik hochverdiente Münchener Professor Göttler herausgibt, weist bereits eine stattliche Reihe von Beiträgen auf. Alle behandeln wertvolle Fragen der Religionspädagogik. Und ebenso stehen alle ohne Ausnahme auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau. Das vorliegende Heft untersucht einen für die Vertiefung der Religion sehr belangreichen Gegenstand, nämlich die Erziehung zum Gebet. Die interessanten Ausführungen sind diktiert von gediegenen psychologischen Grundsätzen, die in einer reichen Erfahrung ihre Probe bestanden. Ich möchte besonders darauf hinweisen, mit welchem Nachdruck die Einführung der Kinder in das betrachtende Gebet betont wird. Nicht bloß katechetisch Interessierten, sondern auch weiten Laienkreisen dürfte die Schrift reiche Anregung bieten.

Plum, Dr. Maria / Theorie der Mädchenerziehung bei den hervorragendsten deutschen Pädagogen des 19. Jahrhunderts. gr. 8° (114 S.) Köln, Bachem.

Heute, wo die Frage der Mädchenerziehung und Frauenbildung im Blickpunkt der Aufmerksamkeit steht, dürfte eine geschichtlich orientierende Schrift, wie es die vorliegende ist, ernster Beachtung wert sein. Zunächst wird ein kurzer Überblick über die Entwicklung der Mädchenerziehung in Deutschland bis zum 19. Jahrhundert gegeben. Dann werden in der Hauptab-

handlung eingehender die kulturellen und philosophischen Einflüsse auf die Theorie der Mädchenerziehung des 19. Jahrhunderts und schließlich die eigentliche Entwicklung dieser Theorie bei den hervorragendsten Pädagogen behandelt. Die Arbeit ist mit zähem Fleiß, mit bemerkenswerter Stoffbeherrschung, mit sichtlicher Hingabe an den Gegenstand geschrieben.

Hoornaert, P. G. SJ. / Der Kampf um die Reinheit. Ein Buch für die junge Männerwelt. Deutsch v. Joh. Sterauz SJ., mit Vorw. von A. Vermeersch SJ. kl. 8° (339 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia.

Heute, wo eine verwerfliche sexuelle Aufklärung in unserer jungen Männerwelt mehr Schaden als Nutzen stiftet, müssen wir ein Buch doppelt begrüßen, das so offen und dabei doch ehrfürchtig, ganz im Geist unserer heiligen Kirche, vom aszetischen wie vom medizinischen Standpunkt aus das 6. und 9. Gebot behandelt. Beachtenswert ist schon das Vorwort des berühmten Moraltheologen Vermeersch. Im Buche selber werden die Lehren der katholischen Moral nicht etwa bloß klar und übersichtlich in Erinnerung gebracht, sondern sie sind immer eingekleidet in die lebendige Wirklichkeit einer reichen Seelsorgserfahrung. Das verleiht der Darstellung eine besondere Zugkraft. Möge das Buch viele aus unserer Jungmännerwelt vor dem Versinken bewahren. Vor allem aber soll unsere Jugend positiv begeistert werden für die Ideale der Reinheit, zum Schutze kostbarster Volksgüter.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Schöne Literatur

Graf, Oskar M. / Die Heimsuchung. Roman. [Buchgemeinde Bonn. Unterhaltende Schriftenreihe, 1. Bd.]. kl. 8° (308 S.) Bonn 1925, Verl. der Buchgemeinde.

Ein Bauernroman von psychologischer Feinheit und großer künstlerischer Reife. Von dem düsteren, rätselhaft verworrenen Hintergrund des mittelalterlichen Sektenwesens heben sich die schweren, erdverwurzelten Menschen ab, schicksalshingegeben, dunkel und dumpf. Aber sie sind bei aller Erdgebundenheit und Enge, in allen Irrnissen und Wirrnissen eben doch echte Menschen, herb, stark und einfach wie die Natur ihres Landes. Gleich einer fremden Blume blüht in ihrer Mitte Magdalene Matterer, die vom Schicksal heimgesuchte. Es ist wundersam und zu tiefst erschütternd, wie dieses „Kind" die Leiden und Irrwege eines ganzen Geschlechtes beschließt, und zwar in der großen, demütigen Hingabe an Gott, in der „Sanftmut". Ihr Schicksal wird für sie zur Heimsuchung der Gnade. Sie steht noch in der Zeit, berührt aber schon mit ihrem innersten Wesen die Ewigkeit. — Die Idee des Romans ist neu und eigenartig, die Handlung spannend, die Zeichnung der Charaktere knapp, in sich geschlossen und sehr treffend. Endlich wieder einmal ein Buch, das fesselt und erschüttert, ohne seine Gedanken aus dem Reich der Erotik nehmen zu müssen! Die Sprache ist einfach, stark und klar, dem Ton alter Chroniken abgelauscht. Eine tiefe Religiosität geht durch das Buch und weist hinüber in die Grenzbezirke des Mystischen. Dem schollenhaften, erdverwurzelten Menschen wird das Buch sehr viel schenken, dem modernen Menschen bedeutet es eine Sehnsucht und ein Suchen.

Lekeux, P. M. OFM. / Margrit. Deutsch von Prof. Dr. Duhr u. Dr. Weiß. 8° (VIII u. 270 S.) Kirnach-Villingen 1926, Verl. der Schulbrüder. M 2.75; Hlbl. 3.75

Dieses Buch, das in der Ursprache innerhalb eines Jahres nicht weniger als 100 Auflagen erlebte, hat die Liebe geschrieben, die warme Bruderliebe, die der Schwesterseele ein Denkmal setzt. Es ist das Hohelied sozialer Heldenliebe. Nur die Liebe, welche dient, ist echt und wahr und dauerhaft. Das Geheimnis der Liebe ist der Opfersinn. Margrit verkörpert uns die Heldenseele, wie sie unsere Zeit braucht, innerlich bis zur mystischen Vollendung und dabei nach außen unermüdlich tätig in Werken der Caritas. Diese schlichte Volksschullehrerin erscheint in den Arbeitervierteln einer Industriestadt wie ein Himmelsbote. Die Verbitterung weicht, die Sonnenkraft der Liebe wirkt, hartgesottene Sünder bekehren sich. Das alles erreicht diese moderne Missionärin durch ihre Güte und durch Gebet. Nur durch ein Leben in Gott und mit Gott konnte sie so Übermenschliches vollbringen. Sie verzehrt sich wie

eine Opferkerze. Mit 23 Jahren ist sie reif für die ewige Heimat. Beim Lesen dieses wundervollen Buches wird unser Herz warm und das Beste in der Seele wach. Es ist, als ob Margrits ernste Augen uns fragen: „Was tust du für deinen Nächsten?“ In aller Hände wünschte ich dieses ausgezeichnete Buch.

Huber, Mich. OSB. / Heimatlos. Wandern und Werden. gr. 8° (VI u. 748 S.) München 1926, Graphische Kunstanstalt A. Huber. Hlbl. M. 10.—

„Wandern und Werden“ schildert das Heranreifen eines jungen Menschen, den von Kindheit an die Verhältnisse formen. Besonders wirksam ist die Darlegung aller seelischen Regungen, die den Werdegang bedingten. Freilich erweist sich die Anlage des ganzen Buches als echt homerisch-breit. Man muß sich durch die 748 Seiten ordentlich durcharbeiten. Die vielen liebevoll ausgeführten Nebenmomente schwächen die Haupthandlung etwas ab. Sorgfältige Kleinmalerei, eine rechte Mosaikarbeit ist die Stärke des Buches. Freilich die bildhafte und bis ins Kleinste erschöpfende Darlegung verwischt leicht die wesentlichen Zusammenhänge, welche die Charakterbildung der Hauptperson bewirken. Episodenhafte Szenen aus Leben und Kunst ziehen anregend und in abwechslungsreicher Mannigfaltigkeit an unserem Geiste vorüber. Die Wanderung durch Italiens Städte und Kunstschätze bietet ungewöhnlich viel Interessantes für jeden, der Italien noch nicht kennt. Das ganze Buch ist durchweht von der Glut des Glaubens und heißer Liebe zur Kirche.

P. Timotheus Kranich / Beuron.

Keller, Christian / Meisterschilderungen der Natur in Wort und Bild. Ein naturkundliches Lesebuch. gr. 8° (357 S.) München 1925, Kösel & Pustet.

Zur Belebung und Bereicherung des naturkundlichen Unterrichtes hat Keller in diesem Buch eine Fülle in mehrfacher Beziehung wertvoller Stücke zusammengefügt. Das Buch belehrt nicht nur über die Natur und ihre Reichtümer, es weckt Liebe zur Natur, enthüllt ihre Schönheiten, stellt daneben aber auch die Naturverderber unserer Tage bloß. Die Meisterschilderungen betreffen zunächst das Ganze der Natur. In diesem Abschnitt ist wohl das Stück aus R. W. Emerson das schwächste und vom christlichen Standpunkte aus bedenklich. Sätze wie: „Mich durchfließen die Ströme des Allseins“ oder „Ich bin ein Teil oder Splitter der Gottheit“ (39) sind pantheistisch. In den übrigen Abschnitten: Landschaften, Pflanzenwelt, Tiere, Naturgewalten und Wunder wetteifern belehrender, literarischer und erzieherischer Wert. Die Bilder sind geschmackvoll ausgewählt, würden aber sicher als Farbdrucke noch besser wirken. Jedem Freunde der Natur sei das Buch wärmstens empfohlen.

P. Ildefons Martin / Weingarten.

Krose, H. SJ. u. Sauren, J. / Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland. Nebst Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik des kath. Deutschlands. In Verb. mit H. Auer, W. Böhler, N. Hilling u. A. Väth hrsg. 13. Bd. 1925—26. gr. 8° (XIX u. 462 S.) Freiburg 1926, Herder. Gzl. M. 12.—

Das „Kirchliche Handbuch“, ein vielseitiger Berater über kirchliche Organisation und Tätigkeit, hat im neuen Band einen logischeren, strafferen Aufbau erhalten. Die so gewonnenen 120 Seiten bedeuten für die Abnehmer einen Gewinn an Zeit und Geld. Auf Tatsachen, Mitteilungen und Dokumenten beruhend, orientiert die zuverlässige Darstellung in neun von Fachleuten bearbeiteten Abschnitten — Darlegungen und Statistiken — über die gesamtkirchliche und deutsche Organisation, die kirchliche Gesetzgebung und Rechtsprechung, über Heidenmission, Konfession und Unterrichtswesen, die karitativ-soziale Tätigkeit, die konfessionelle und die kirchliche Statistik und schließlich über die Orden und Kongregationen im Deutschen Reich. Ein gewaltiger Stoff ist hier zu einem übersichtlichen Gesamtbild von der kirchlichen Regierung und den vielfachen Äußerungen des kirchlichen Lebens verarbeitet. Der 13. Band stellt gegenüber seinen Vorgängern einen bemerkenswerten Fortschritt nach außen und innen dar. Im Abschnitt über das Ordenswesen fanden sich einige Unrichtigkeiten. Pfarrämter dürfen das Werk auf Kosten der Kirchenkasse anschaffen.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Benediktus-Bote

Mit dem Jahrgang 1926 hat die Benediktinische Monatschrift in gewisser Hinsicht einen Jubiläumsband vollendet. Denn i. J. 1877 gab die Abtei Lambach in Oberösterreich erstmals die St. Benedikts-Stimmen heraus, als deren Nachfolgerin sich unsere Zeitschrift 1919 eingeführt hat. P. Anselm Hohenegger, der heute noch lebende Gründer, führte mit Hingabe die Redaktion bis einschließlich 1884. Von 1885—1918, also volle 34 Jahre, erschienen die St. Benedikts-Stimmen in der Abtei Emaus-Prag, zumeist unter der anregenden Leitung von P. Odilo Wolff. Unter dem Druck der Verhältnisse übernahm die Erzabtei Beuron die Zeitschrift und gab ihr mit dem veränderten Titel auch ein neues Gepräge. Aus der volkstümlich gehaltenen „Monatschrift für Freunde des Benediktinerordens" wurde ein für weitere, vorwiegend gebildete Kreise berechnetes Organ zur Pflege religiös-kulturellen Lebens.

Mit dem Jahre 1927 erscheint wieder eine populäre benediktinische Zeitschrift, der „St. Benediktus-Bote. Illustrierte Monatsblätter für das katholische Volk." Er will in die breiten Schichten der Bevölkerung dringen, „das innerliche Leben in benediktinischer Art pflegen, die Verehrung des heiligen Erzvaters Benediktus fördern, zur Kenntnis der Geschichte und Leistungen der Benediktinerklöster beitragen, durch ernste und heitere Geschichten die Herzen erheben und erquicken." Das erste Heft liegt uns bereits vor und bietet mannigfachen Inhalt religiös erbauenden, belehrenden und unterhaltenden Charakters. Der Herausgeber, P. Odo Staudinger, z. Z. im Stift St. Peter zu Salzburg, sucht sich möglichst an die St. Benedikts-Stimmen in ihrer frühesten Art anzuschließen. Es bleibt abzuwarten, wie weit er deren geistige Vielseitigkeit und Fülle, vor allem in ihrer besten Zeit in den 80er und 90er Jahren, zu erreichen vermag. Der schlichte Volkston in Wort und Bild ist getroffen, der Preis (jährlich 3 Mark) billig. Verlag der Kinderfreund-Anstalt der Benediktiner in Innsbruck.

Zu unseren Bildern

Wir freuen uns, an der Spitze des neuen Jahrgangs erstmals ein stimmungsvolles, bisher unveröffentlichtes Bild: „Die Flucht nach Ägypten", als farbenfrohe Kunstbeilage darbieten zu können. Das Aquarell, das im Oktober 1863 zu Rom entstand, verdanken wir der Künstlerhand Jakob Wügers, des nachmaligen P. Gabriel von Beuron (gest. 31. Mai 1892 zu Montekassino). P. Desiderius Lenz nannte es „die bedeutendste Farbskizze, die P. Gabriel sel. in der Welt gemacht hat". Das Thema wurde vom Künstler des öfteren behandelt, so auch in einer größeren Tuschzeichnung gleichfalls aus den Sechzigerjahren. Die letzte Fassung stellt die strengere Stilisierung im bekannten Marienleben der Beuroner Schule dar (vgl. Titelbild 1921).

Das bedeutend verkleinerte Bildnis des P. Sebastian von Oer ist hergestellt nach einem Ölgemälde, das seine Schwester Anna M. Freiin von Oer im Jahre 1912 gemalt hat. Der greisen Künstlerin sei unser bescheidener Beitrag (S. 53 ff.) über ihren verewigten edlen Bruder als schlichte Gegengabe nachträglich zum 80. Geburtstag (9. Dezember 1926) in aufrichtiger Dankbarkeit gewidmet.

Der dritte Kunstdruck: Stift Neuburg, zeigt eine neuestens dem Benediktinerorden wieder zurückgewonnene, um ihrer wechselvollen Schicksale und ihrer kultur- und literargeschichtlichen Vergangenheit willen denkwürdige altbenediktinische Stätte bei Heidelberg im jetzigen Zustand (vgl. Aufsatz u. Textbilder S. 41 ff.). J. U.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Lilium inter spinas

1.

Was für eine Blume soll wachsen unter dem Kreuz,
Vom Blute gebleicht
Und seufzerumflossen?
Eine Lilie,
Hochgeschossen,
Deren Kelch zum Herzen des Herrn hinaufreicht
Wie ein blendendes Linnen.

Kein falsches Äderchen darf ihre Blätter durchrinnen,
Kein Wind darf an ihre Stengel drängen,
Nur zwei Tropfen dürfen dran hängen,
Brillanten vom reinsten Wasser
In Silbergespängen,
Kühlnasser
Tau von des Libanon Gängen,
Drin sich nach dumpfen Nächten entriegelt
Ein Morgen der neuen Menschheit spiegelt.

Der Lilie süßer und herber Duft
Soll sich breiten ins Tal,
Soll locken an Höhenluft
Zum Gipfel der Qual
Aus zerrissenen Schleiern
Statt Wölfen und Geiern
Die Vögel des Himmels in seliger Zahl.

O süßer Duft jungfräulichen Kämmerleins,
Der des Himmels Taube
Aus Liebeshymnen ewig dreieinigen Seins
Zuerst gelockt
In die Rosenlaube,
Nun entfaltet mit heiligen Geistes Flügeln,
Deren Schlag nicht stockt,
Über der Welt aufblühenden Rebenhügeln.

Wohin des Kreuzes Hostie leuchtet,
Leuchte der Lilie Mondlicht auch.
Wohin des Kreuzes Schatten fällt
Und feuchtet,
Fall auch der Lilie Schatten —
Langhin —
Über die Welt.
Die roten Rubinen der Male
Tropfen in sie, laut gellt
Ihres Kelches silberne Schale.

„Sehet die Lilie des Feldes,
Wie wächst sie daher
Ohne Spinnen und Sorgen,
Und doch stand kein Salomon mehr
In Prächten gekleidet
Am Krönungsmorgen."

2.

O du arme Lilie im Garten,
Was für ein Gärtner soll deiner denn warten?
Salomon,
Dein König, trägt Dornen im Scheitel,
Und seines herrlichsten Leibes Frohn
Ward unter ruchlosen Händen eitel.
Speichel und Kot
Zischt lachende Menschheit, vom Haß gebunden,
In seiner weitaufklaffenden Wunden
Bittere Not.

„Kommt Sions Töchter und schaut entzückt
Das Krongeschmeide
Uralter Erwählung,
Womit seine Mutter den König geschmückt
Am Tag der Vermählung
Und Augenweide."

Arme Lilie, auch dich
Sengt selbst eine Sonne,
Alswelche,
Einstens der Welten Wesen und Wonne,
Fürstlich und feierlich
Aufstieg aus deinem schimmernden Kelche.

Nun stehst du verlassen am Wege
Im Schlamm,
Und keines Herzens Mitleid wird rege
Und keiner beneidet
Dich um den Bräutigam,
Der unter Lilien weidet.

Wo alles Gras des Feldes zerschmolz,
Hat er dich mit Perlenschnüren geschnürt
An blutiges Holz
Und hat aus der kühlen Höhe der Firne
Angerührt
Deine schneeweiße Stirne.
Über deine Wange rinnt kein Äderchen Blut,
Blasse Lilie, bleiche Lilie in Salomons Hut.

3.

Und hinter jenen azurenen Brücken,
Wer soll die Lilie brechen und pflücken?
Einer allein über Welt und Zeit,
Der ewige Vater
Auf seines Sternenthrones
Unnahbarkeit.
Er hält sie in zitternder Hand
Und beugt sich tief zu ihr, die den Blütenrand
Ihm öffnet weit,
Denn er wittert den Duft seines Sohnes
Wie ein reifgewordenes Ackerland.

Und selig steckt er an seine Brust
Den strahlenden,
Funkelnden Edelstein, just
Und ohne Fehl
Geschliffen in der langsam mahlenden
Mühle des ewigen Rats
Zum Kronjuwel
Seines dreimal kaiserlichen Ornats.

Wie blitzt sein Pluviale
Im Wurf des Brokats
von Blut-Rubinen
Und Tränen-Brillanten,
Licht werfend im Himmelssaale
Ringsum,
Daß die hochgemuten Trabanten,
Cherubinen und Seraphinen,
Wenn sie unter Geistes Brausen und Wehn
In Händen des Vaters die Hostie sehn,
Urgöttlichen Schauspiels Zeugen,
Stumm
Und geblendet den Nacken zur Erde beugen.

Die aber im Blütenschoße
Den göttlichen Kern
Getragen hat,
Hoch leuchtet die makellose
Magnifikat-
Lilie im Kusse des Herrn.

P. Ansgar Pöllmann / Beuron-Johannisberg.

Von der Frohbotschaft des Ostertages

Von P. Franziskus Deininger / Beuron

„Für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich leben, sondern ihm, der für sie gestorben und auferstanden ist". (2 Kor. 5, 15)

Großes schauen wir Kinder der Kirche alljährlich in der Dreitagestille der Karwoche. Das erhabene Weltmysterium! Das Geheimnis der schenkenden, eucharistischen Heilandsliebe am Tag des Herrenmahls, am heiligen Gründonnerstag, — das Geheimnis der sich hinopfernden, blutigen Todesliebe am herzschweren Karfreitag, — das Geheimnis der siegessicheren, sieghaften Erlöserruhe am stillen Karsamstag.

Am hohen Ostertag setzt die Kirche in ihrem liturgischen Beten den Allelujaruf von gestern rastlos fort und jubelt in jegliches Herz hinein:

Alleluja, Christus, unser Osterlamm, ist geopfert!
Alleluja, der Herr ist auferstanden!
Alleluja, es lebt der Herr!

Alleluja! Und die Seele wird groß und die Seele wird weit, und was sie an religiösem Gefühle in sich hat, legt sie hinein in ihr Alleluja: Freude und Frieden, und Leben und Liebe, und Glauben und Hoffnung und Dankpreis! Das himmelstürmende Alleluja der Seele! ... Die heilige Kirche wird nicht müde, am Tag, den der Herr gemacht hat, die Frohbotschaft des Osterfestes, des Festes aller Feste, zu künden: Freut euch der Erlösung! so ruft sie uns zu. Freue dich; es ist deine schuldige Pflicht, dein heiliges Recht. Denn du bist erlöst!

Sie nahmen dem Heiland alles weg. Sie ließen ihm allein das Kreuz und das Lendentuch. Und die Jahre kamen, da raubte man dem Gottmenschen sein Gottsein, degradierte ihn zum bloßen Menschen, günstigenfalls zum Idealmenschen. Man spricht ihm auch das Menschsein ab; ihm, für den das Gottsein nach des Apostels Wort kein bloßes Beutestück gewesen, das er ängstlich hatte hüten müssen: der vielmehr „sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm, dem Menschen gleich ward und im Äußeren wie ein Mensch erfunden wurde; der sich selbst erniedrigte und gehorsamte bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuze" (Phil. 2, 6—8); der uns in allem zum Bruder ward, nur die Sünde ausgenommen. Man hat für ihn keinen Platz in der Weltherberge, keinen Platz mehr im Weltgeschehen. Ein Christentum ohne Christus findet ein moderner Bücherschreiber allenfalls noch erträglich.[1] O Widersinn! Das Grundgeheimnis unseres Christusglaubens, Christi Ostertat

[1] M. Brod, Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch. München 1921.

wird in Zweifel gezogen, als ungeschichtlich, als fromme oder gar derbe Lüge erklärt. Im Namen der Wissenschaft! Ein kluges Beginnen, so klug, daß diese Klugheit schon seit zwei Jahrtausenden bald — veraltet ist. Auf der geschichtlichen Wahrheit der Osterbotschaft ruht die Wahrheit und Berechtigung der christlichen Lehre, des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung. Denn „ist Christus nicht auferstanden, dann ist es nichts mit unserer Predigt, nichts mit eurem Glauben ...; dann seid ihr noch in euren Sünden ..., die Beklagenswertesten unter allen Menschen" (1 Kor. 15, 13—19).

Wir haben hier zunächst nicht etwa jene Betörten vor Augen, die an keine gottgewirkte Erlösung glauben, die höchstens darin des Menschen Aufgabe sehen, daß sich er von Gott erlöst. Wir denken vielmehr an solche, die dankbar sind, an Gottes Wort glauben zu dürfen, das uns die Tatsache von des Herren Auferstehung mit bestimmter Eindeutigkeit verkündet, jene Tatsache, die in der Urpredigt des Evangeliums von Anfang an zentrale Bedeutung erfahren hat: Ich glaube an Jesum Christum, der am dritten Tage wieder auferstand von den Toten. Ich glaube! — Aber glaubst du auch an d e i n e Erlösung? Singst du auch in Glaube und Freude dein Alleluja? Auch d u bist erlöst! Vielleicht wird das Herz manch einem weit und muterfüllt, wenn ihm die Tatsache von s e i n e r Erlösung wieder tiefer bewußt wird.

In keinem Zeitpunkt des Kirchenjahres drängen sich die Antinomien, die Gegensätze, wie gerade in den letzten drei Kartagen: Apostelverrat und Aposteltreue — beschworener Wortbruch und Zähren der Reue — tödlicher Haß und Liebe bis zum Tod — Hosanna und ans Kreuz mit ihm — der Todesspruch wider besseres Wissen und Gewissen — scheinbarer Triumph des Endlichen und Niederlage des Göttlichen. Das Reich Gottes will er begründen und verläßt mit glühender Heilandsliebe seine Heimat Nazareth, und jetzt hängt sein Königstitel mit seinem Heimatsnamen wie zum Hohn über seinem Kreuz. Durch den Schmachtod am Schandholz endet er und wird hilflos wie ein anderer in die Enge der Grabeskammer gelegt. So wird mit ihm alles begraben, was die Jünger an Herzenswunsch in die Frohbotschaft vom Gottesreich hineingedeutet hatten. Antinomien!

Und selbst das freudige Alleluja der Osterliturgie — als fremdes Wort der kongeniale Ausdruck für eine fremde Freude — es schließt in sich diese Spannung, diesen Gegensatz. Wenn der Israelit sein Alleluja sang, dann stand vor ihm, dem noch Unerlösten, der in Blitz und Donner sprechende Gesetzesgott vom Sinai, dem er mehr Ehrfurcht als Liebe, mehr Furcht als Ehrfurcht entgegenbrachte. Die Ehrfurcht vor seinem

Gott trieb ihn wohl zu einem Halleluja, zu einem ‚Lobet', ‚Preiset!'; aber die Furcht brachte den Atem zum Stocken, und mit der Endsilbe ‚ja' in Halleluja deutete er den Gottesnamen Jahve an, ohne ihn auszusprechen. So liegt auch in diesem Osterjubelwort die ganze antinomistische Dialektik ehrfurchtsvoll verborgen.

Diese Gegensätzlichkeiten, Antinomien des Lebens, lasten auf mancher Seele ungelöst und unerlöst. Und es ist gewiß nicht die schlechteste! Als tief erlebtes Gebet stößt sie in ihrer Not den düsteren Ruf aus, mit dem die erste Messe der Vorfastenzeit anhebt: „Circumdederunt me... umdrängt bin ich von Todesnot, verstrickt in Höllenqualen!" Und doch ist es eine sichere Wahrheit, wiederum antinomistische Wahrheit: Du bist erlöst trotz deines Unerlösten, du bist frei trotz deiner Hemmungen, du bist geheiligt trotz so mancher Unheiligkeit in dir! Du bist erlöst! Dieser Erlösungsglaube soll mit jedem neuen Ostern wachsen, in Freude wach werden in deiner Seele.

Du bist erlöst! Und dieser Erlösungsglaube, diese Erlösungsfreude begründen in dir als neue Pflichtschuld die subjektive Stellungnahme zum objektiv Gewirkten, das Mitwirken mit der geschenkten Erlösungsgnade, die persönliche sittliche Tat. Das ist auch der Sinn, wenn die heilige Kirche am Ostertag in der Epistel den Apostel zu uns reden läßt: „Brüder! Fegt aus den alten Sauerteig (der Sünde), damit ihr ein neuer Teig seid, wie ihr ja auch ungesäuert (geheiligt) seid. Unser Osterlamm Christus ist geopfert worden. Laßt uns also Festmahl halten, nicht mit dem alten Sauerteig der Bosheit und Schalkheit, sondern mit dem ungesäuerten Brote der Reinheit und Wahrheit" (1 Kor. 5, 7—8). So ist der Erlösungsglaube nicht nur rein rezeptiv, sondern zu innerst aktiv, nicht nur rein aufnehmend, sondern auch tätig, und ein falscher Quietismus ist hintangehalten.

Zwei Menschentypen sind es, die der Frohbotschaft des Ostertages fremd gegenüberstehen. Wiederum antinomistische Typen:

die nicht hoffen, und die hoffen, *ohne* hoffen zu dürfen;
die nicht hoffen, *obgleich* sie hoffen dürften und müßten.

Ich meine Menschen, die bewußt Gott fern bleiben, und Menschen, die gern Gott suchen möchten, gern ihn Vater nennen möchten und dies nicht wagen ob des inneren schweren Schuldgefühls.

Legion ist die Zahl des ersten Typs. Man möchte leicht zum Pessimisten werden und den Glauben an die Menschenwürde verlieren. Eins tröstet uns aber: die Psychologie der Sünde. Es gilt das Wort seit Augustin, dem ein Meister Eckehart die Formulierung gab: „Keine Kreatur ist so schnöde, daß sie etwas lieben könnte, weil es böse ist. Was man

liebt, muß notwendig gut sein oder gut scheinen."[1] Das große Irren in der Wertnahme! Sprächen doch alle, die sich in der Gefolgschaft dieses unglücklichen Types wissen, die in der Knechtseligkeit der Sünde sind, auch mit den zum Grabe eilenden Frauen: „Wer wird uns den Stein von der Türe des Grabes wegwälzen? ... Er war nämlich sehr groß" (Mark. 16, 3 f.). Wäre auch dein Sündenstein noch so groß, er wird weggewälzt, wenn du nur willst. Und wir dürfen auch am freudigen Ostern von der unfreudigen Sünde reden. Die Kirche müht sich in mütterlicher Sorge gerade in der Osterzeit mit Vorzug um die Verwundeten, zu Tode Getroffenen. Hat doch auch Gott an jenem denkwürdigen Ostertag, um mit der Osteroration zu sprechen, „durch seinen eingeborenen Sohn den Tod besiegt und die Pforte der Ewigkeit erschlossen". Das neue Leben ist nun grundgelegt, und dies neue Leben, das allein ein Menschenleben ausfüllen, es wertvoll machen kann, soll ein jeder zurückgewinnen durch seinen sakramentalen Ostergang: Erneuerung durch die heiligen Ostersakramente! In die sündergebene Seele ruft der Seeleneiferer Paulus erschütternd und beglückend zugleich: „Surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus: wach auf, du Schläfer, steh auf von den Toten, und Christus wird dich erleuchten" (Eph. 5, 24).

Und der zweite Typ! Auch für den ist es Recht und Pflicht, seiner Erlösung sich zu freuen, der nicht hoffen will, obwohl er hoffen sollte; der hoffen soll und nicht kann. Über solch ein Leben des inneren Vorwurfs seien drei Wörtchen geschrieben: „Sperare contra spem — hoffen wider Hoffnung!" Du wirst der Vielheit der betrogenen, widerspielenden Kräfte in dir inne. Du erlebst vielleicht Tag um Tag ihr grauses, unheiliges Spiel, hast ihm einmal stattgegeben. Jetzt stehst du — willst du stehen! ... und glaubst nicht mehr an dein Ostern, deine Auferstehung. Auch du bist erlöst, und schon wirkt in dir das neue Leben. Du willst ganz Gottes sein, willst aus tiefstem Herzen! So manch einer versucht um diese Zeit zu hören und zu schauen, ob es nicht auch für seine ruhlose, zerrissene Seele ein friedvolles Ostern gebe. Möchtest du doch als dein Gebet sprechen, was uns wie ein jubelndes Morgengebet des auferstandenen Gottmenschen an seinen himmlischen Vater im Eingang der Osterfestmesse geheimnisvoll entgegenklingt: „Resurrexi, et adhuc tecum sum ... Erstanden bin ich, bin wieder bei dir. Du hattest deine Hand auf mich gelegt. Dein Wissen ist gar wunderbar. Du, Herr, erforschest mich und kennst mich; ob ich mich setze oder stehe, du weißt es."

Wie der Ostermorgen den Jüngern die beseligende Lösung aller drückenden Rätsel gebracht hat, die über dem irdischen Leben ihres Meisters ge-

[1] Vgl. Hochland XXIII, 1 (1925/26), 539.

lastet, so auch dir. Das Leben ist voller Spannungen, und der moderne Mensch schafft sich diese in reichstem Ausmaße. Nur der rechte Begriff von Gott wird den Zustand einer erträglichen Harmonie begründen: der rechte Gottesbegriff, der seinerseits wiederum nicht mehr lösbare Antinomien in sich schließt. Ein Zweifaches hat Jesus von Gott verkündet! Gott ist Vater und Gott ist Herr. Stellst du das eine oder andere Element mehr in den Mittelpunkt — und man tat es und tut es — dann äußert sich diese Trennung unheilvoll in deiner Stellung zu Gott.

Gott ist Vater, und hierin ruht unsere Heilsgewißheit. Aber Gott ist Vater, weil er Vater sein will. Wir haben keinen Rechtsanspruch, Gott Vater zu nennen. Wir dürfen ihn so nennen, weil er sich zu uns herabgelassen, uns zu sich emporgehoben hat. Doch dieser Vatergott ist viel größer, viel wertvoller, viel göttlicher, viel beglückender, für den ringenden Menschen zumal, wenn er kein Gott der Schwäche ist, sondern ein Gott der Majestät, wenn er der Herrgott ist. Gott ist beides und beides zugleich: Herr an sich, Herr über alles und Vater für uns.

Das Bejahen dieses Gottes bewahrt vor aller religiösen Sentimentalität. Liebe und Ehrfurcht schaffen ja Distanz. Dann ist aber auch grundgelegt die von ihm geforderte Metanoia, die willentliche, ganze Abkehr von allem, was nicht der Herrgott, was nicht der Vatergott ist. Gott will, daß jeder Mensch ganz gut sei, und er wird gut durch gehorsame, ganze Unterwerfung unter seinen majestätischen Vaterwillen. — Wer diesen Gedanken aus humanitärer Sucht herausbricht, der kennt des Heilandes Gotteslehre nicht. Aber auch der kennt sie nicht, der nur die Hölle predigt. Der Erlöser hat den Sündern die Hölle nicht heiß gemacht. Selbst die Lumpen und Bettler an den Straßenecken läßt er zum Gastmahl rufen. Aber auch von ihnen verlangt er das „hochzeitliche Kleid"; auch sie müssen Metanoia üben, müssen Einkehr und Hinkehr halten zu ihm, Umkehr und Abkehr von allem, was nicht er ist, ansonst ihr Los die „äußerste Finsternis" wird (Matth. 22, 1—14).

Das aber sei dein Ostertrost: Wenn du nur ein Fünkchen Gottessehnsucht in dir trägst, dann ist für dich die Hölle überwunden! Magst du mit dem kranken Völkerapostel aufschreien, auch dir wird zur Antwort: „Meine Gnade genügt dir. In der Schwachheit kommt die Kraft zur Vollendung" (2 Kor. 12, 9). Gott hilft deiner Schwäche und gibt dir den Sieg. Und darum sprich auch du mit Maria von Magdala, welcher Heilandsliebe die Freiheit von schwerer Besessenheit gegeben und welcher derselbe liebe Heiland zuerst den Auferstehungsfrieden gebracht hat (Joh. 20, 16); sprich auch du zu ihm mit einer Seele voll Vertrauen und Liebe: Rabboni! Sei du mir Meister, mein göttlicher Führer zu Gott!

Die Frohbotschaft der Erlösung künden, den Gedrückten sagen: „Freut euch eurer Erlösung!" das wollen Jahr für Jahr die Osterworte und Osterfeiern der Kirche. Werden wir auch immer wieder hingewiesen auf die Antinomien in unserem religiösen Leben: Wir wollen sie mutig bejahen mit frohem Osteroptimismus. Viele bleiben unlösbar — das schrecke uns nicht. Wir sind zu klein, um Gott zu sein. Und Gott ist zu groß, als daß ihn Menschengeist erfaßte. Aber im Glauben wird es mir zur Gewißheit: Ich bin erlöst trotz meines Unerlösten. Und die eine Vaterunserbitte wird zur Übermacht in mir, die Reichgottesbitte: Zu uns komme dein Reich! Zu uns komme das Reich des allein genügenden Gottes, der alles in allem ist. Ihm allein leben wir; nichts Kostbareres können wir ihm schenken als uns selbst, so wie wir sind, nachdem er sich zuerst uns ganz geschenkt hat. — So allein zerbrichst du nicht am Leid der Welt, noch am eigenen; du hilfst vielmehr das Leid der Welt, dein eigenes Leid zerbrechen. Das ist Auferstehung der Seele, Ostern des inneren Menschen! Freue dich und mache das Pauluswort zu deinem Oster- und deinem Lebenswort: „Für alle ist er gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich leben, sondern ihm, der für sie gestorben und auferstanden ist". So singe auch du am hohen Osterfest mit der Kirche den ganzen Tag dein freudiges Alleluja!

Und wurde uns Tag

Alter Opferungsgesang am Weißen Samstag, entnommen aus: Heilige Gabe. Begleittexte zum Offertorium, hrsg. von Th. Michels und A. Wintersig.

Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn.
Wir segnen euch vom Hause des Herrn.
Gott ist der Herr,
und wurde uns Tag, alleluja.

Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat.
Froh laßt uns erheben und freuen an ihm.
Und wurde uns Tag, alleluja.

Der Stein, den die Bauleute verworfen haben,
der ist zum Eckstein des Hauses geworden.
Vom Herrn ist dieses geschehen,
und wunderbar ist es in unseren Augen.
Und wurde uns Tag, alleluja.

Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums

Von Abt Albert Schmitt / Grüssau

Ein philosophisches Grundgesetz besagt: Forma est quo agens agit: Die Wesensart eines Dinges bestimmt seine Wirkkraft. Dieser Satz will also ausdrücken, daß immer die innere Art Voraussetzung ist für die ganze Gestaltung einer Sache. Dies ist ein Lebensgesetz, das bedeutsam in die Bereiche unserer menschlichen Tätigkeit eintritt. Ja, daran soll man gerade die Bevorzugung des Menschen im Rahmen der übrigen Schöpfung erkennen. Der Geist, der uns erfüllt, soll der Träger aller Lebensäußerungen sein, der einfachsten wie der höchsten. Die Seele, die Form des Körpers im Sinne der christlichen Philosophie, soll schlicht und wahrhaftig, aber im Maße des erreichbar Vollkommenen den Leib durchbilden. Sie muß rein und edel, stark und gut sein. Aus solcher Art heraus soll sie dann den Körper zum lebendigen Ausdruck ihrer feinsten Errungenschaften, ihrer edelsten Wesensart machen. Denn um nochmals im Sinne eines philosophischen Grundsatzes zu reden: Quale ipsum est, tale facit: Wodurch ein Ding wesenhaft ist, dadurch wirkt es auch. Dies alles ist aber im Grunde die Umschreibung des Heilandswortes: „Ein guter Baum kann keine schlechten Früchte tragen und ein schlechter Baum keine guten Früchte" (Matth. 7, 18).

Damit ist uns allerdings eine große Aufgabe gestellt, die Aufgabe, soweit ihre Erfüllung in unserer Kraft liegt, der Lebensgestaltung Voraussetzungen zu geben, die zu einer Bereicherung, Weitung und Vertiefung des Lebens führen; die Aufgabe aber auch, die schaffenden Kräfte in eigenbetonter Art zu fassen: in einer Art, die zutiefst Ausdruck einer starken geistigen Haltung ist, in einer Art, die letztlich dem ganzen Streben und Schaffen einen besonderen Stempel aufdrückt. Die Lebensäußerungen, die Lebensführung, das Leben muß einen Stil haben, jenen „eigenartigen Zug, den jede echte, gültige Gestaltung als solche an sich trägt; das Anzeichen der Tatsache, daß ein bestimmter Lebensinhalt seinen wahrhaftigen und erschöpfenden Ausdruck gefunden hat", wie Guardini treffend bemerkte.[2]

Diese Aufgabe tritt aber nicht nur an den einzelnen Menschen heran, sie ergibt sich auch für die ganze Gruppe von Menschen, die in besonderer Verbundenheit und gemeinsamer Arbeit sich selber zu bilden suchen und auch an den geistigen und materiellen Belangen der Menschheit

---

[1] Die folgenden Ausführungen wollen ein Versuch sein, die verschiedensten Lebensäußerungen benediktinischer Art aus einer tatsächlichen wie auch gedanklichen Voraussetzung zu begründen. [2] Vom Geiste der Liturgie (1920), 35.

mitwirken wollen. Nur aus solcher Aufgabenstellung wird Großes geboren und Dauerndes erreicht. Auch eine Gemeinschaft muß sich höchste Ziele stecken, muß aus einer ganz bestimmten Eigenhaltung diesen Zielen zustreben. Auch eine Gemeinschaft muß eine bestimmte Eigenart haben, soll ihr Wirken nicht im Sande verlaufen. Auch sie muß scheinbar Unmöglichem zueilen; denn gerade dadurch wird sie geadelt.

I

Im Sinne unserer Themastellung stehen wir nun vor der Frage: Hat das abendländische, das benediktinische Mönchtum eine solche Eigenart, einen solchen Stil gehabt? Hat es im Ablauf der Jahrhunderte, in der reichen Fülle seiner Geschichte, im Sinne einer solchen Eigenart gehandelt, die Aufgaben, die ihm gestellt wurden, im Sinne solcher Eigenart gelöst? War und ist das benediktinische Mönchtum von einer Wesensart belebt, aus der seine Wirkkraft bestimmt wurde?

Die Antwort der Geschichte scheint ein ‚Ja' zu sein; jedenfalls in dem Sinne, daß sie dem Mönchtum Erfolge zuschreibt, die nur aus einer in starker Wesensart begründeten, aus ihr erfließenden und alle Lebensäußerungen erfüllenden Eigenart verstanden werden können. Je größer nämlich der Erfolg, desto reicher muß die Eigenart der Vorbedingung, desto stärker die Seinsart der nach außen tätigen Kräfte sein.

Es wäre lehrreich, verschiedene Stimmen zu hören, die von den Arbeiten und Erfolgen des benediktinischen Mönchtums sprächen und damit indirekt auch von seiner Wesensart. Doch berührt dies nicht die vorliegenden Ausführungen. Es möge eine aus neuester Zeit, aus nichtkatholischem Munde genügen. Professor Jan C. Hannah sagt in einem eben erschienenen Buch[1]: „Das Mönchtum war die größte einzeln aufbauende Kraft, die die Welt in dem Jahrtausend nach dem Untergang des Römerreiches besaß." Und an einer andern Stelle[2]: „Die Grundlage der modernen Kultur ist eine dreifache: die Kultur Griechenlands, die staatsbildende Kraft Roms und das Mönchtum der christlichen Kirche." Wir geben gerne zu, daß diese Sätze ganz allgemein gehalten sind. Aber immerhin sprechen sie von Erfolgen des abendländischen Mönchtums, dessen vornehmlicher Träger durch lange Jahrhunderte doch das Benediktinertum war. Es sind dies Erfolge, die in irgendeiner Wesensart begründet sein müssen. Wir stehen wiederum vor der Frage: Welches war und ist nun die Eigenart dieses Mönchtums, die seiner Lebensführung stets die eigene Note gab, die aus den mannigfachsten Lebensaufgaben Großes und Dauerndes erstehen ließ?

---

[1] Christian Monachism (London 1925), 56. [2] A. a. O. 37.

Kardinal Gasquet spricht in einem überaus wertvollen Abriß der monastischen Geschichte[1] die Antwort auf diese Frage einfach und schlicht aus: „Die Grundauffassung, die St. Benedikts monastische Gesetzgebung entscheidend beeinflußt hat, liegt in dem Gedanken der Stabilität. Sie ist der Schlüssel zum Verständnis des monastischen Gedankens, wie er in seiner Regel ausgesprochen ist." Die Wesensart des benediktinischen Mönchtums ist hiermit genannt. Wohl ist diese Stabilität zunächst Gebundenheit an eine Gemeinschaft, an einen Ort für Lebenszeit. Aber diese Gebundenheit und Verbundenheit wird dann mehr. Sie will dem Mönche Heimatbewußtsein geben, will in ihm durch engste Verbindung auf Lebenszeit mit einem geistigen Verbande Familiensinn, Gemeinschaftsbewußtsein wecken. Der Mönch soll einer Familie angehören, die fest gegründet auf der Scholle sitzt. St. Benedikts Söhne kennen keine Versetzung, keinen Wohnungswechsel, kein Wandern von einem Ort zum andern. Mit der Gemeinde, mit der der Benediktiner einmal sein Schicksal verknüpfte, bleibt er zeitlebens verbunden. Mit der Einrichtung und Festsetzung der Stabilität hat St. Benedikt seinem Werke einen Eigenwert gegeben, wodurch es sich von den Einrichtungen der Vorzeit deutlich unterschied und auch von allen nachfolgenden Erscheinungen auf dem aszetisch-monastischen Gebiete klar und bestimmt abhob. Die Stabilität ist das Wesensmerkmal benediktinischer Lebenshaltung. So hat Abt Butler recht, wenn er in seinem Werk über das benediktinische Mönchtum ausdrücklich sagt: „Es wird allseits anerkannt, daß die Festsetzung dieses Gelübdes der bedeutsamste Beitrag St. Benedikts zur Gestaltung des abendländischen Mönchtums ist."

Die grundlegenden Abschnitte der Regel St. Benedikts, in denen der Gedanke der Stabilität ausgesprochen erscheint, sind folgende:

Im 58. Kapitel der Regel, das von dem Aufnahmeverfahren der Brüder handelt, steht der einfache, aber für das ganze Leben des Mönches entscheidende Satz: „Er gelobe bei der Aufnahme im Gotteshause in Gegenwart aller vor Gott und seinen Heiligen Beständigkeit, klösterlichen Tugendwandel und Gehorsam."[2] Und das 4. Kapitel, das die Instrumente der guten Werke aufzählt, sagt am Ende ausdrücklich: „Die Werkstätte, in der wir dies alles fleißig üben sollen, ist die Abgeschlossenheit des Klosters und die Beständigkeit im klösterlichen Verbande."[3]

Der etwas formelhafte Ausdruck des 58. Kapitels wird hier schon genauer umschrieben. Die Abgeschlossenheit des Klosters und damit

---

[1] Monastic life in the Middle Ages, 3. 202. [2] Reg. St. Benedicti, ed. Butler (1912), 102; deutsch von P. Pius Bihlmeyer, Die Mönchsregel des hl. Benedikt (3. Aufl. 1926), 104 f. [3] Butler 24; Bihlmeyer 24.

auch die Abgeschlossenheit im Kloster soll die Gewähr bieten, daß alle geistigen und seelischen Kräfte zu angespannter Aufmerksamkeit verwandt werden. Sie sollen im Leben des Mönches alles ausschalten, was die Selbsterziehung und Vertiefung hindern, was die Entwicklung seiner Eigenart stören könnte.

Beide Stellen kennzeichnen aber noch nicht das Wesen der Stabilität. Sie besagen wohl, wie die Stabilität erfaßt werden und was sie wirken soll. Von der Art, wie sie überhaupt gedacht ist, auf welche Voraussetzungen sie sich gründet, spricht erst das 66. Kapitel: „Man lege das Kloster womöglich so an, daß sich alles Nötige, Wasser, Mühle, Garten und die verschiedenen Werkstätten, innerhalb der Klostermauern befinden, damit die Mönche nicht gezwungen sind, draußen herumzugehen, weil das ihren Seelen durchaus nicht zuträglich ist."

Wir sehen jetzt, wie sich St. Benedikt die stabilitas im Kloster denkt. Die Gemeinde, die sich ein solches Lebensideal gewählt, soll in geschlossener Verbundenheit einen Ort ausfindig machen, der ihr die Möglichkeit gibt, alle ihre Lebensbedürfnisse selbst zu befriedigen. Es soll eine Stätte sein, die fern vom großen Getriebe der Menschen liegt und die Möglichkeit bietet, die ganzen materiellen Lebenserfordernisse tunlichst an Ort und Stelle selbst zu erarbeiten. Der Mönch St. Benedikts soll sich mit seinem Kloster in den Heimatboden einpflanzen, soll die Scholle bebauen und in Liebe betreuen, soll aus der Scholle herausholen, was er für sein Leben braucht, was sein Leben aber auch reicher und tiefer machen kann; denn dieses materielle Schaffen ist im Sinne St. Benedikts nicht Selbstzweck und letzte Aufgabe des Mönches. Darum irren jene, die bei ihrer Geschichtsbetrachtung nur diese Seiten monastischer Tätigkeit zu sehen scheinen, da sie vielfach nur von den kulturellen, äußerlich greifbaren Erfolgen des Mönchtums reden und anscheinend nur diese Werte gelten lassen. Das Mönchtum des Abendlandes hat alle diese Gebiete sicher gefördert, aber gerade dadurch, daß es sie in die Berechnung seiner Aufgaben als ausschlaggebende Gesichtspunkte zunächst gar nicht einstellte. Denn diese materiellen Fragen waren für den Mönch nur die notwendige Vorbedingung für die Erfüllung seiner Lebensaufgabe, der Selbstheiligung und Erziehung im Sinne jenseitiger, ewiger Bestimmung.

II

Diese eigenartige, dauernde Gebundenheit des benediktinischen Mönches an die Gemeinschaft, und die damit gegebene Auswirkungsmöglichkeit in materieller und geistiger Hinsicht, bedarf nun noch nach der Seite ihrer Wirkkraft einer genaueren Umschreibung.

Der Stabilitätsgedanke in seiner ersten und nächsten Auswirkung ist in besonderem Maße gemeinschaftbildend.

Die Menschen, die sich im Cœnobium St. Benedikts zusammenfanden, sind sich bewußt, daß zu einer innigen Gemeinschaftsverbundenheit ihr Beruf sie führt. Sie werden gleich im ersten Kapitel der Regel mit diesem Gedanken vertraut gemacht. St. Benedikt stellt dem Anklopfenden die verschiedenen Möglichkeiten vor, nach denen er sich seinen Lebensweg gestalten kann. Freilich wenn einzelne an sich auch gut sein mögen, er gibt nur einer einzigen den Vorzug. „Es gibt bekanntlich vier Arten von Mönchen. Die erste ist die der Zönobiten, d. h. jener, die in einem Kloster unter Regel und Abt Kriegsdienste leisten."[1] St. Benedikt lebt der Überzeugung, daß diese Art die „stärkste" sei, die es vor allem, ja zum Teil ausschließlich verdiene, daß man sich ihr weihe. Mit dem gleichen Gedanken klingt das Schlußkapitel aus: „Wir haben diese Regel geschrieben, damit wir im Kloster durch ihre Beobachtung bis zu einem gewissen Grade tugendhaften Wandel und einen Anfang im Ordensleben bekunden."[2] Und alle Stellen zwischen Auftakt und Ausklang sprechen von der gleichen Art: dem Cœnobium als der Grundform monastischer Lebensführung, aus der heraus das Lebenswerk des einzelnen wie die Vollendung der Gesamtheit sich ergeben soll. Und dieses Werk ist eben Werk in der Gemeinschaft ausgeübt; denn Cœnobium und Gemeinschaft sind sich gegenseitig fordernde Begriffe.

Diese Gemeinschaft wirkt in ausgesprochenem Sinne erzieherisch. Gemeinschaft haben bedeutet in der letzten Umschreibung von sich absehen und sich angleichen, auf die Eigenarten und Bedürfnisse anderer Rücksicht nehmen können. Die edelsten Kräfte sollen in solchem Streben aus der Seele herausgeholt werden; Kräfte, die in ihrer Zusammenfassung dem einzelnen wie der Gesamtheit starken Rückhalt geben wollen. Schon der erste Klemensbrief spricht in einfachen, aber lebenswahren Worten: „Die Großen können nicht sein ohne die Kleinen und die Kleinen nicht ohne die Großen; überall gibt es eine Art Mischung, und darin liegt der Vorteil."[3] St. Benedikts reifer Blick sah klar die großen Möglichkeiten, diet sich aus solchem Gemeinschaftsleben ergäben. Er erkannte, daß hier urmenschliche Veranlagungen an der Wurzel erfaßt, veredelt und zu reicher Entfaltung gebracht werden können. Nicht ohne tiefen Sinn gab er deshalb seiner Schöpfung die Zielrichtung auf die Urquelle aller menschlichen Gemeinschaft, die Familie. Wie diese sollen die Brüder eine Verbundenheit von lebendauernder Eigenart eingehen. Wie bei dieser soll ihre Gliederung ganz nach den Gesichtspunkten aristokratischer Auswahl und

[1] Butler und Bihlmeyer 9. [2] Ebd. 122 f.; 136. [3] 37. Kap.

lebenerfüllender Führung sich gestalten. Wie dort soll die Lebensgnade, die dem einzelnen zufließt, aus dem Lebensstrom geschöpft sein, welcher der Ganzheit als solcher zukommt. Somit besteht kein Zweifel: „Der Klostergedanke Benedikts ist die monumentalste Verwirklichung der Gemeinschaft im großen Stil — wenn man nach Intensität und Tiefe mißt — die bisher das Abendland sah".[1]

In dieser Sonderart liegt ohne Zweifel die Stärke des benediktinischen Gedankens, aber sicher auch seine Schwäche. Solche Verbundenheit wird reifste Gedanken, reinste Bestrebungen auslösen, kann aber auch, sobald der Funke der Untreue zündend in ihr liegen bleibt, zu größter Schädigung, zu häßlicher Veruntreuung führen. Die gegenseitige Anregung wird zu gegenseitiger Ansteckung. Die Verderbnis muß schlimmer sein, weil ihr Wirkkreis größer ist. Damit ist natürlich nichts gegen die Einrichtung als solche gesagt. Von ihr bleibt, zum Guten verstanden, das Wort K. Adams sicher wahr: „Die Gemeinschaft ist eine Urgegebenheit, aus der allein Persönlichkeiten wachsen können."[2]

III

Den Lebensbereich der benediktinischen Klostergemeinschaft hat man gerne mit den beiden Worten umschrieben: Ora et labora — Gebet und Arbeit. In solcher Festlegung äußert sich nicht zuletzt auch St. Benedikts Wille. In seiner Regel hat er eingehend für beide Belange die Aufrisse gegeben. Im achten bis zwanzigsten Kapitel hat hier Benedikt bestimmte Vorschriften niedergelegt, wie das Gebetsleben des Mönches sich gestalten und beschaffen sein soll. Es ist ein Beten der Gemeinschaft, ein Chorgebet. St. Benedikt begnügt sich aber nicht mit äußeren Vorschriften. Aus allen Stellen seiner Regel läßt sich eine obsorgende Liebe für den Gebetsdienst entnehmen, die ahnen läßt, was für St. Benedikt das Gotteslob selbst bedeutete. All seine Sorge faßt er in den bekannten Satz des 43. Kapitels zusammen: „Nichts darf dem Gottesdienst vorgezogen werden."[3] Das ganze Tagewerk gliedert sich ja um den Gottesdienst; dieser einen großen Pflicht ordnet sich alles andere unter, ihr wird das Beste des Tages geweiht. Dabei ist Benedikt aber nicht pedantisch. Er weiß sehr gut, daß je nach Ort und Umständen eigene Bedürfnisse auftreten können, die es nahelegen, von der aufgestellten Norm abzuweichen. So lesen wir im achtzehnten Kapitel: „Darauf machen wir nachdrücklich aufmerksam: sollte diese Verteilung der Psalmen dem einen oder andern nicht gefallen, so möge er sie ändern, wie es ihm besser erscheint."[4]

---

[1] P. Th. Hoffmann, Der mittelalterliche Mensch (1922), 40. [2] Das Wesen des Katholizismus, 2. Aufl. (1925), 22. [3] Butler 77; Bihlmeyer 84. [4] Ebd. 50; 54.



Er zog fort in ein fernes Land



Dort litt er bittere Not

Br. Notker Becker: Der verlorene Sohn

Auch ist ihm jene spätere Auffassung: „Die Mönche sind allein zum Chordienst da", ganz fremd. Der Geist seiner Regel ist aller Enge und Einseitigkeit abhold. Der heilige Gesetzgeber von Montekassino kennt noch andere Betätigungen, die stark in das Leben des Mönches eingreifen. Er läßt sie gelten und schätzt sie hoch. „Müßiggang ist ein Feind der Seele. Deshalb sollen sich die Brüder zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit und wieder zu bestimmten Stunden mit heiliger Lesung beschäftigen", so sagt er weitblickend im 48. Kapitel.[1]

Richtig verstanden bleibt der Chordienst aber doch Hauptaufgabe, jener königliche Dienst, den wiederum Kardinal Gasquet mit glücklichen Worten umschreibt: „Der Mittelpunkt dieser Gemeinschaft war der göttliche König. Das Kloster war ein Palast, ein Königshof. Das Chorgebet war die Erfüllung eines vorgeschriebenen Dienstes, einer eigentlichen Pflichtleistung an die göttliche Majestät. Das Gotteslob war die Krone des ganzen monastischen Gebäudes. Darin vor allem bestand das Werk des Mönches, das vor jeder anderen Beschäftigung die Stelle einnahm, die die monastische Überlieferung stets mit besonderer Feierlichkeit ausgezeichnet hat. Tag für Tag, ja eigentlich Stunde für Stunde sucht der Mönch, gereinigt durch seine Gelübde, getrennt von der Welt, die kostbare Freundschaft mit Gott, seinem Herrn und Vater zu erneuern... Mit einem Wort: das Gotteslob ist die Seele des monastischen Lebens."[2]

Natürlich sind mit solcher Art von Gottesdienst besondere Mühen und Opfer verbunden, die sich wesentlich aus unserer menschlichen Eigenart ergeben. Wir sind gewohnt — heutzutage fast noch mehr als zu andern Zeiten — nach sichtbarem Erfolg und greifbarer Befriedigung bei unsern Anstrengungen auszuschauen. Auch im geistigen Leben und Streben macht sich diese Art bemerkbar. Wir messen, wägen und zählen gerne — auch bei unsern Tugendübungen. Wir sind eifrig, ja übereifrig in unserem Besserungswillen, wie wir ihn uns zurechtgelegt haben. „Manche Menschen schaffen sich ein Vollkommenheitsideal nach ihrer eigenen Meinung. Sie wollen die eigenen Architekten ihrer Vollkommenheit sein, so aufgebaut, wie sie sich die Dinge zurechtlegen."[3]

Die Liturgie, der Gebetsdienst der Kirche, zu dem der Mönch in seiner täglichen Chorfeier verpflichtet ist, kennt nichts von solcher Art. Sie verlangt nur eines: Volle Hingabe an die gesetzte Norm der in ihr sich offenbarenden Geistigkeit. Sie schaltet persönliche Wünsche nicht aus; sie spricht sogar von ihnen, fleht um deren Erfüllung. Aber im letzten Grund ist sie große Zucht, die ein rückhaltloses Ernstmachen mit

[1] Ebd. 83; 91. [2] Gasquet a. a. O. 203. [3] Marmion, Christ the ideal of the monk (London 1926), 120 f.

dem Dienen für Gott verlangt. Dadurch wird aber die Seelenbildung des einzelnen, sein inneres Heranreifen nicht weniger gefördert. Es ist vielleicht nicht in jedem Augenblick greif- und faßbar, aber doch nicht minder gewiß. Aus dem Sich-einfügen-können in einen Aufgabenkreis von einer Setzung, die über unsere eigene kleine Erkenntnis hinausgeht, liegt die Gewißheit eines Ausführens göttlicher Anordnung. Eine schlichte Art erwächst aus solcher Haltung, wahr und vertrauensvoll, der Ausdruck einer Seelenverfassung, die ihr Geschick, ohne dabei fatalistisch zu werden, einer höheren Fügung anvertraut.

Wenn darum der Mönch tagtäglich und Stunde für Stunde im immer gleichen Rhythmus der Gebetszeiten Gott dem Herrn die Ehre gibt, ihm vollkommen seine Dienste weiht, so vollzieht er ein Werk von stärkster Ausdrucksart und ausgesprochenster Bildkraft. Er macht ernst mit dem Versuch, einer Idee restlos zu dienen, ohne dabei wissen zu wollen, was und wieviel er dabei geleistet habe. So erbaut er sich selbst, und er erbaut die Gemeinschaft, wie Guardini dies einmal treffend sagt: „Die beste Erziehung ist, sich zu vergessen und auf Gott zu schauen; dann ‚wird' und ‚wächst' der Mensch in der göttlichen Atmosphäre."[1] Damit ist der Chordienst ein großes Mittel zu tiefster Innerlichkeit, zu eigenster seelischer Heranbildung. Die Zucht der Zeremonien und Riten, die Gebundenheit der ganzen Ausdrucksform des liturgischen Gebetes, werden Mittel zu starker Seelenbildung. Wer deshalb in diesen Handlungen leere Äußerlichkeit erblickt, dürfte wohl schwerlich den Sinn ihres Gehaltes verstanden haben. In unserer Erdgebundenheit kann der Geist nur durch das Körperliche beeinflußt werden. Wir brauchen äußere Zucht zur Erziehung des inneren Menschen. Der Chordienst will mit seiner Art den ganzen Menschen in Ordnung bringen, ja völlig mit Beschlag belegen. Auch beim Gotteslob soll das Dienen nicht fehlen; es soll Opus Dei im wörtlichen Sinne sein.

Der bildende Geist der monastischen Gemeinschaft äußert sich nicht weniger auch auf dem andern Gebiet des klösterlichen Innenlebens, in der Arbeit, oder sagen wir besser den Betätigungen, die wir oben mit den Worten St. Benedikts umschrieben haben als ‚Handarbeit und Lesung'. Auch ihnen weist der Heilige einen großen, bedeutsamen Teil in den Ausführungen seiner Regel zu. Wie es seine Art ist, verliert er sich nicht in Einzelheiten. Er zeigt große Gesichtspunkte auf, nach denen die Klostergemeinde sich richten soll. Die Einzelheit, ob diese oder jene Art entsprechender sei, berührt ihn nicht. Solange das klösterliche Arbeiten im Einklang ist mit der monastischen Berufung, kann und

[1] Auf dem Wege. Versuche (1923), 15.

soll es ausgeübt werden. Aus solcher Auffassung heraus konnte das abendländische Mönchtum auch allen Arbeitsanforderungen gegenüber sich aufnehmend verhalten. Wo immer eine Aufgabe herantrat und nicht dem klösterlichen Gemeinschaftsleben als solchem Eintrag tat, war sie für den Mönch St. Benedikts genehm. Daher beobachten wir die große Mannigfaltigkeit der Arbeiten, die von den abendländischen Mönchen im Laufe der Jahrhunderte unternommen wurden, zu denen sie sich auch heute noch verpflichtet fühlen.

St. Benedikt verlangt nur, daß alles Arbeiten einbezogen sei in den Rundgang des Gebetslebens, daß es innerlich teilhabe an dem alldurchdringenden Geist des Sursum corda, der das ganze Kloster erfüllen soll. Er will, daß es damit in jener Gemeinschaftsbewußtheit verwurzelt sei, die dem Cœnobium die Eigenart gibt. Die Arbeit im Kloster soll letzten Sinnes im Körperlichen die geistige Lebenshaltung des Mönches widerspiegeln, die im Chorgebet den lebendigen Ausdruck gefunden hat. Diesen Gedanken spricht E. Prower in einem aufschlußreichen Buche aus[1]: „Die Mönche und Nonnen wußten über den Bestand an Vieh im Stall und das Maß des Getreides auf dem Speicher geradeso gut Bescheid wie in den Chorbüchern auf ihren Stallen. Ihr Chorgesang stieg zum Himmel hinauf im Verein mit dem Ruf des Pflügers auf dem Feld und dem emsigen Schaffen in der Molkerei. ... Das Arbeitsleben auf dem Gutshof vermischte sich zu gleichem Akkord mit dem Singen des Chorgebets in der Kirche."

So fließt die Arbeit aus den Bedürfnissen des Klosterverbandes heraus; in ihm findet sie ihre Begründung und von seinem Geiste ist sie erfüllt. Der Geist der gemeinschaftlichen Verbundenheit bestimmt ihre Eigenart: benediktinische Arbeit ist Gemeinschaftsarbeit. Nicht als ob alle Glieder der Gemeinschaft nur in einer Art von Arbeit sich betätigen sollten; es ist vielmehr jeder nach seiner Veranlagung zu beschäftigen, und entsprechend seiner Eigenart soll ihm der Abt seinen Arbeitsbereich zuweisen. In voller Entfaltung seiner besonderen Gaben und Kräfte soll er sich in ernster Anstrengung betätigen. Nur so wird er seiner Pflicht genügen. Aber letztlich ist die Arbeit des einzelnen nicht seine Arbeit. Er trägt nur seinen Teil, groß oder klein, zu den Aufgaben der Gesamtheit bei. Somit hat eine Arbeit, die gänzlich aus dem Rahmen des Klosterverbandes und seiner Eigenart herausfällt, schwerlich im Cœnobium Platz. Die benediktinische Arbeit ist immer Gemeinschaftsarbeit in dem Sinne, daß die Ganzheit also solche in allen ihren Bedürfnissen zunächst erstrebt wird. Aus solcher Festigkeit wird

[1] Medieval English Nunneries (London 1922), 130.

ihre Tätigkeit nach außen strömen, eigenbedingt sich offenbaren, wie wir das in Kürze noch zeigen werden. Denn die stabilitas, die Gebundenheit an die Scholle, läßt Kräfte von einer Wirkkraft heranreifen, die bei der Gestaltung aller materiellen Ziele in eigenständiger Weise sich äußern. Wohl ist der einzelne wesentlich zur Ausführung notwendig; aber die Gesamtheit als solche gibt die Anregung, gibt das Beispiel und hilft zur Ausführung. So sagt treffend der hl. Johannes Chrysostomus: „Mehr als der einzelne vermag eine Gesamtheit. Wenn er auch stark ist und viel vermag, so doch nicht soviel wie eine Gemeinschaft.“[1]

IV

Im Gehorsamskapitel der Regel St. Benedikts steht ein kleines, aber vielsagendes Wort: „Die Mönche leben nicht nach eigenem Gutdünken und folgen nicht ihren Neigungen und Launen, sondern sie wandeln nach dem Ermessen und Befehl eines andern, bleiben im Kloster und haben das Verlangen, unter einem Abte zu stehen.“[2]

Wie der Gedanke der Stabilität gemeinschaftsbildend ist, so nicht minder autoritätschaffend. St. Benedikt vermerkt dies an der angeführten Stelle ausdrücklich. Das Kloster ist der Heimatboden des Mönches. Hier soll er sich im Zusammenschluß mit andern auswirken. Aus solchem Zusammenleben soll der Gemeinschaft auch ein Führer erstehen. Dies ist ein Lebensgesetz: wo Menschen in einem Verbande zusammenleben, drängen die verbundenen Kräfte zum Führertum. „Was ist eine Gemeinschaft? Ein Zusammenschluß von Menschen, deren Bestrebungen einem bestimmten Ziele zueilen, unter der Führung einer anerkannten Autorität.“[3] Es ist nichts anderes als das Aufsteigen der tätigen Kräfte des Organismus zur Spitze hin. Der Lebenswille der Gemeinde erarbeitet sich gleichsam den Führer. „Sie haben das Verlangen, unter einem Abte zu stehen“, ist nur die auf das Monastische übertragene Umschreibung dieses Lebenswillens. Der Abt ist damit nur der Träger des Gesamtwillens der Gemeinde; in ihm verdichtet sich ihr tiefstes Sehnen und Wollen. Als ihr berufener Ausleger soll er in reifer Zusammenfassung alles widerspiegeln, was diese Gesamtheit bewegt. Er soll ihrem Streben die Richtung weisen, ihrem Suchen den Ausdruck schenken.

Damit ist aber nicht gesagt, daß er der wechselnden Tagesmeinung dienen darf. Wenn der Abt einmal bestellt ist, hat er die volle Verpflichtung, nach dem Gesetz der Regel und seiner im Gewissen gebildeten Erkenntnis die Gemeinde zu führen. „So kommen wir zu dem Urteil, daß es zur Wahrung des Friedens und der Liebe besser ist, wenn der Abt

[1] Migne, Patr. Gr. 33. Bd. 266. [2] Kap. 5: Butler 26. [3] Marmion a. a. O. 41.

nach freiem Ermessen die Ämter in seinem Kloster besetzt."[1] Er soll so vorgehen, weil nur so das Wohl der Gemeinde gewahrt werden kann. Das soll keine Willkür bedeuten; er höre den Rat der Brüder an, bevor er die Entscheidung trifft. „Hat er den Rat der Brüder vernommen, so überlege er bei sich und tue dann, was er für zuträglich hält."[2] Damit will St. Benedikt allen Machtdünkel ausschalten. Wohl weist er dem Abte große Vollmachten zu. Unserer demokratischen Zeit scheinen sie beinahe zu groß: so die Lebenslänglichkeit seiner Stellung, die patriarchalische Gewalt innerhalb seines Klosterverbandes. Aber im rechten Sinne wird dies alles gebändigt durch das Bewußtsein der Berufung von oben, der alle sich willig hingeben, der aber nicht zuletzt der Abt selbst in ausgesprochenstem Maße verpflichtet ist. Wird er doch an mehr als einer Stelle nachdrücklich auf seine große Verantwortung hingewiesen. Er soll wissen, daß ihm alle Ehrungen seines Amtes „nicht infolge eigener Anmaßung, sondern einzig Christus zu Ehren und Christus zulieb"[3] gelten. Wenn ihm in diesem Leben auch große Befugnisse zustehen, einmal erfolgt die Abrechnung, die um so strenger ist, je mehr er selbst bekommen hat. „(Der Abt) wisse auch: wer die Leitung von Seelen übernimmt, muß sich zur Rechenschaft bereithalten. Er sei davon überzeugt, daß er sich am Tage des Gerichtes vor dem Herrn über alle im einzelnen zu verantworten hat, die er als Brüder unter seiner Obhut weiß, natürlich auch noch über seine eigene Seele."[4]

So bleibt die Harmonie der monastischen Lebensgestaltung gewahrt. Aus höherer Berufung erfüllt sich an der bestimmten Gemeinde der Wunsch nach dem Führer; mit ihm soll sie das Lebensgeschick des Klosters bestimmen, wenn auch ihm kraft seiner Berufung und Stellung letzte Entscheidungen zukommen. Aber zutiefst bleibt auch der Abt wieder voll eingefügt in den Rahmen dieser göttlichen Setzung, die nur der Ausdruck einer Führung und Fügung ist, die sich aus ewiger Vorherbestimmung ergibt. So gefaßt ist der Gedanke wohl richtig, daß kaum ein anderer klösterlicher Gesetzgeber in gleichem Maße das aristokratische Element unbedingten Führertums mit dem demokratischen reichster Mitbestimmung in seiner Regel vereinigt hat. Wohl nicht zuletzt in dieser Tatsache liegt auch eine Erklärung für die unzerstörbare Frische, die das monastische Ideal stets von neuem ausgezeichnet hat.

Die Kerngedanken dieser autoritätschaffenden Art des benediktinischen Gemeinschaftsideals hat P. Th. Hoffmann[5] treffend wiedergegeben:

---

[1] Kap. 65: Butler 115; Bihlmeyer 122. [2] Kap. 3: ebd. 18; 18. [3] Kap. 63: ebd. 110; 116. [4] Kap. 2: ebd. 17f.; 17. [5] Der mittelalterliche Mensch, gesehen aus Welt und Umwelt Notkers des Deutschen, 42.

„Wie eine Pyramide stieg die ordnende Macht im Kloster empor. Aus der großen Schar der Mönche, der jungen und alten, erhoben sich die Führernaturen, die gereifteren, einsichtigen, leitenden, aus diesen wieder die Vorsteher und Dekane, bis alle diese Kräfte in der Spitze, der Persönlichkeit des Abtes sich zusammenfanden. Durch diese Aristokratie aber ging Demut, Achtung vor dem andern, Demokratie, gedämpft, fügsam, aber mitbestimmend. Eine Aristokratie des Geistes und der Seele sollte sich erheben aus dem Zönobium."

Zusammenfassend geschaut erkennen wir, wie sehr der Gedanke der stabilitas als Ausdruck der Wesensart der benediktinischen Lebenshaltung eine Kraft und Stärke für den innern Aufbau der klösterlichen Gemeinde ist. Dieser Gedanke ist die Verlebendigung einer Idee, deren Inhalt zugleich stärkster Ausdruck wird, Ausdruck im Sinne eines engen Zusammenschlusses aller Kräfte zu treuester Schicksalsgemeinschaft; Ausdruck aber auch im Sinne einer Erweckung von Führerkräften in Führerpersönlichkeiten, die der Gemeinschaft selbst und nicht selten auch einer ganzen Umwelt starke Anregung geben konnten. Die Stabilität als Wesensart des benediktinischen Mönchtums ist eigenkräftig genug, um all ihren Äußerungen eine solche Art zu geben, die sie deutlich von andern Bestrebungen in ihrer eigengestalteten Wirkkraft abheben.

V

Der Stabilitätsgedanke ist aber nicht nur für das innerklösterliche Leben von entscheidender Bedeutung, er greift mit seinem Einfluß auch auf die außerklösterlichen Verhältnisse über. Ja vielfach gestaltet er Mensch und Ding, alles, was mit dem Klosterverband in Berührung kommt.

So ist es natürlich, so muß es eigentlich sein. Denn eine Gruppe von Menschen, die wo immer eine dauernde, bestimmte, gegenseitige Bindung eingeht, wird im Ablauf der Zeit deutlich spürbar auf ihre Umwelt einwirken, und das um so stärker, je geschlossener der Verband ist, je eigenbestimmter er in die Erscheinung tritt, je folgerichtiger er sich nach seiner Wesensart entfaltet. Darin braucht nicht Absicht, Tendenz oder Propaganda zu liegen. Es ist vielmehr die in die Wirklichkeit übersetzte Auswirkung des philosophischen Axioms: „agere sequitur esse — das Handeln folgt aus dem Sein." Beispiele werden damit gesetzt, die stärker wirken und zünden, als es Worte vermögen.

Wesentlich aus solcher Auffassung hat das abendländische Mönchtum seine Arbeit zum Wohl der Allgemeinheit verstanden und ausgeübt. Das Schaffen der Gesamtheit als solcher hat die Erziehung der Menschen unternommen, die mit dem Kloster in Berührung kamen. Der

Benediktiner ist seiner ganzen Veranlagung nach wesentlich ein Apostel, Menschen zu erziehen und Seelen zu gewinnen. Allerdings ist er dies in ganz eigenbestimmter Art, die wieder Kardinal Gasquet (ebd. 200 f.) glücklich umschreibt: „Der Mönch ist wesentlich ein Apostel. Doch sein Apostolat ist nicht ausschließlich durch individuelle Betätigung ausgeübt. Ein einzelner Mann, sei er auch ein Heiliger, ist immer allein. Er kommt und geht, und mag er auch alles nach sich ziehen wie ein Wirbelwind, oder mag er in der Dunkelheit aufleuchten wie ein Blitz und von Osten zu Westen alles erhellen, er lebt nur sein eng begrenztes Leben und ist wieder verschwunden. Selbst ein Franz Xaver konnte keine ganze Nation bekehren, noch eine Kirche in Indien oder Japan aufbauen. Das christliche Leben ist nicht nur das Leben des Individuums, es ist auch ein Leben der Gemeinschaft, und als solches kann es in seiner Verbundenheit und tatsächlichen Ausführbarkeit nicht nur durch das Beispiel eines einzelnen erwiesen werden. Um ein christliches Volk zu bilden, ist es notwendig, nicht nur die Gesetze und Vorschriften der Kirche vorbildlich aufzuzeigen; entscheidend ist das Vorbild einer christlichen Gemeinschaft. Dieses findet sich bedeutsam im monastischen Leben. Und deshalb hat sich der Mönchsorden, im Unterschied von sonstigen religiösen Genossenschaften, als der Apostel der Völker erwiesen."

Im Sinne solcher Gedanken sind jene die größten Apostel, die still und ungekannt, aber treu und gewissenhaft den schlichten Verpflichtungen des Berufes Tag für Tag nachgehen. Sie tragen Schätze zusammen, aus denen eine ganze Umwelt sich geistig erquickt. Sie leben ihr Berufsleben in seiner ganzen Fülle, ungehemmt und ungestört durch irgendwelche äußere Ablenkungen. Sie dienen wiederum restlos einer Idee. Sie schenken ihr ganzes Selbst den Anforderungen dieser Idee. Um mit heutigen Begriffen zu reden, sind in dieser Hinsicht gerade die Laienbrüder die treuesten Hüter solcher Art. Sie kennen nur eines: ihren Beruf und seine gewissenhafteste Erfüllung. Sie bleiben namenlos der großen Welt gegenüber; aber ihr Schaffen erweckt Kräfte, aus denen heraus andere Glieder der Gemeinschaft, die zum Apostolat des Wortes berufen sind, ihren Schaffenserfolg geschenkt bekommen.

Es sieht vielleicht einfach und selbstverständlich aus, wenn der Mönch Tag für Tag und Stunde für Stunde dem Ruf der Glocke folgt und zu Gebet und Arbeit eilt. Es kommt uns mitunter vor wie ein Idyll; der Hauch des Romantischen liegt über solchem Tun. Und doch ist dies Leben und Arbeiten alles andere als Romantik. Gewiß besagt es große Geborgenheit, große Sicherheit und bei treuer Lebensführung auch großen Frieden; aber auch ernste Arbeit und ausdauernde Anstrengung, die um

so fühlbarer ist, je mehr dabei von äußerem Erfolg und Eindruck Abstand genommen wird. Darauf kommt es ja bei den letzten Erfolgen, die eine Sache erringen will, nie an. Entscheidend ist vielmer, daß keine Willkür, keine Formlosigkeit sich einschleicht, daß alles in Zucht und in Ordnung gebannt ist, daß der Rhythmus einer großen Idee von allen aufgenommen, gehütet und weitergegeben wird. Damit wird ein Einfluß ausgeübt, der nicht immer sichtbar an der Oberfläche liegt, den aber jeder spürt, der mit einer solchen Einrichtung in Berührung kommt, dessen Einfluß er sich irgendwie hingeben wird. Er spürt, daß hier ein Gehorsamen, ein Hingeben an das Ewige sich offenbart, ein Glaube an göttliche Bestimmung, der das ganze Leben erfüllt. In diesem Sinne gilt das treffende Wort: „Alles Leben nach dem Glauben ist wesenhaft werbendes, zündendes Leben, fleischgewordene Apostelpredigt, ein Miterbauen des Tempels Gottes in sich und den anderen."[1]

Damit ist aber wiederum nicht gesagt, daß die individuelle Betätigung des einzelnen ganz ausgeschaltet sei. St. Benedikt kennt die große Aufgabe, die ein Kloster durch seine Glieder auch in der Einzelseelsorge ausüben kann. Seine Lebensbeschreibung, die uns St. Gregor d. Gr. geschrieben, gewährt uns in dieser Hinsicht wertvolle Erkenntnisse. Im 19. Kapitel wird eine Begebenheit erzählt, aus der mit Recht auf Einzelseelsorge geschlossen werden kann: „Nicht weit vom Kloster lag ein Dorf, in welchem eine ansehnliche Menge der Einwohner durch die Predigt Benedikts vom Götzendienste zum Glauben an Gott bekehrt worden war. Auch waren dort einige gottgeweihte Frauen, zu welchen Benediktus, der Diener Gottes, öfters seine Brüder zu schicken pflegte, um sie im geistlichen Leben zu unterweisen."[2] Abt Benedikt Sauter bemerkt ausdrücklich zu dieser Stelle: „In dieser Erzählung St. Gregors sieht man mit Recht einen Beweis dafür, daß St. Benedikt und seine Söhne schon von den ersten Anfängen des Ordens an die Arbeit im Weinberge des Herrn, d. i. die seelsorgliche Tätigkeit gepflegt haben, und zwar nach jeder Richtung hin, sowohl für die Welt- als auch für die Ordensleute."[3]

Wir wissen auch, daß in Auslegung dieser Gedanken der abendländische Mönch zu allen Zeiten auf weiten Gebieten seelsorglicher Tätigkeit gewirkt hat. Wir wissen, daß aus seiner Mitte Männer hervorgegangen sind, die in Lehre und Predigt kraftvoll zu den Menschen gesprochen haben, Männer, die wir heute noch zu den großen Aposteln unserer Völker zählen. „Durch diese Tätigkeit wurde übrigens das Leben des Coenobiums und der darin sich täglich vollziehende Gottesdienst weder aufgeho-

[1] K. Adam a. a. O. 148. [2] B. Sauter, Der heilige Vater Benediktus nach St. Gregor dem Großen (1904), 131. [3] Ebd. 131.

ben, noch auch nur im mindesten gestört." Im Gegenteil: der große Lauf des täglichen Gottesdienstes ging seiner unentwegten Bestimmung nach. Wenn der einzelne zu Sonderarbeiten hinaustrat, so war er nur der Künder und Ausleger einer Idee, die im Kloster stets hochgehalten wurde. Er kündete von einer Lebensform, die ihm in ihrer ganzen Fülle bei seiner Seelsorgetätigkeit zur Seite stand, ihn durch ihre geistige Teilnahme unterstützte. Was er sagte, war nur das Widerspiel einer Gedankenwelt, die das ganze Kloster erfüllte, nach der es zu leben suchte, jener Gedankenwelt, die ganz ernst machen wollte mit den Lehren und Vorschriften Christi. Es war dies also eine Lebenshaltung, die deutlich das in der Tat schon zeigte, wovon der Prediger seine Zuhörer zu überzeugen bemüht war. Der erste und deutlichste Prediger ist deshalb nach monastischer Auffassung das Kloster. Der einzelne verdeutlicht im besondern, was die Gesamtheit in ihrer Tatsächlichkeit zu leben sucht. Aus solcher Auffassung heraus verstehen wir, warum die großen Apostel unserer abendländischen Völker aus der monastischen Schule bei ihren seelsorglichen Arbeiten überall Klöster gründeten. Diese sollten nur die Stützen ihrer Tätigkeit sein, die Hüter und stärksten Künder auch der christlichen Ideen, von denen sie zu den Völkern sprachen.

Wir dürfen diesen Abschnitt wieder mit einem Wort Gasquets (ebd. 205) schließen, das in geradezu klassischer Art das sagt, was wir auszudrücken versuchten: „Im Mönchsverbande geht die Tätigkeit des einzelnen in der Tätigkeit der Gemeinschaft auf, zu der er gehört. Nicht so sehr die Gaben oder Talente eines einzelnen geben den Ausschlag bei einem Werke wie der Bekehrung eines Volkes, sondern der gesammelte Einfluß einer Gemeinschaft von an sich unbekannten Männern. Nicht die Menschen, die den monastischen Verband bilden, sind die anregende und anziehende Kraft, sondern das Leben, das sie leben. Der einzelne vergeht, aber das gleiche Leben fließt weiter, der gleiche Einfluß macht sich geltend auf alle die, so in den Bannkreis des Verbandes kommen."

Ein letzter Gedanke sei noch angeflochten. Diese Arbeit des Benediktiners für die geistigen Bedürfnisse seiner Umwelt sind nicht das einzige, was er seinen Mitmenschen geben konnte. Sein Einfluß bei der Ausgestaltung der materiellen Kultur war und ist nicht minder stark. Das Maß dieser Tätigkeit ergibt sich wiederum aus seiner Wesensart. Jene eigenartige Bindung an die Scholle, die St. Benedikt dem Mönche gegeben, war für die Bearbeitung dieser Scholle, für alle körperliche Arbeit von entscheidender Bedeutung. Das Kloster glich einem Baum, der aus kleinen Anfängen immer stärker wurde, immer tiefer in den

Heimatboden seine Wurzeln senkte, in immer reicherem Wachstum sich entfaltete. Es war ja gleichsam genötigt, aus dem Boden alles herauszuholen, was dort verborgen lag. Zunächst mußte unter harten Mühen das Lebensnotwendige erarbeitet, einfach und schlicht aus dem Rohen der Urform alles gebildet werden. Erst nach und nach konnte Besseres an die Stelle des Unfertigen treten, bis schließlich wirkliche Vollendung erreicht wurde, bis Kunst die Stelle des Handwerklichen einnahm. Dies alles verwirklichte sich trotz vielfacher Hemmungen und Schwierigkeiten. Manches wurde wohl auch wieder im Laufe der Jahrhunderte zerstört, aber die Idee als solche konnte man nicht vernichten. War sie an einem Orte erstickt, so lebte sie anderwärts weiter und brach schließlich neues Leben weckend wieder sieghaft durch. Wir ersehen auch in dieser Hinsicht die Wirkkraft monastischer Wesensart, die sich immer wieder lebensfrisch erwies.

Aus solcher Betrachtung erhellt von selbst, welche materiellen Güter der Umwelt mitgeteilt wurden. Das Gesetz des Beispiels, das wir oben auf geistigem Gebiet beleuchteten, offenbart hier seine erdhaft greifbare Verwirklichung. Der schlichte Mensch sah, was aus dem Boden zu holen war, wie sich trotz Ungunst und Widerstand immer von neuem der Wille zum Schaffen, zum Fortschritt regte. Dies war für ihn wertvolle Anregung. Wenn auch der Prozeß der Durch- und Nachbildung lange Zeit dauerte und oft auf harten Widerstand stieß, wenn sich sogar mit dem Kloster selbst oft ernste Auseinandersetzungen ergaben, es war eben doch eine bildende Kraft in den Gesichtskreis der Umwelt getreten, der man sich auf die Dauer nicht zu entziehen vermochte. Darum darf man das abendländische Mönchtum mit Recht kulturschaffend nennen, auch sicher mit Recht als einen Wesensbestandteil des Kulturwerdens betrachten. Denn wenn jemand, dann haben die Mönche im Sinne des Gedankens gelebt, daß Kultur nur aus Überlieferung erwachsen kann oder, wie O. H. Schmitz zutreffend sagt, „Kultur Überlieferung voraussetzt.“[1]

In solcher Geisteswelt, die sich wesentlich gründet auf Ehrfurcht vor dem Gegebenen, die letztlich der Ausfluß eines Gefestigtseins in der Gemeinschaft durch die Stabilität an einem Ort ein ganzes Leben lang ist, aus solcher Geisteswelt, sagen wir, wuchs und wächst der benediktinische Mönch. Ihr verdankt er seine Eigenart, seine Eigenbedeutung. Dieses Gesetz der Stabilität, der verborgenen Gebundenheit an den Ort und die Gemeinschaft, wird ihm lebenspendender Quell und Mittel zur Erziehung seiner selbst in eigengeformter Art, wird ihm ungewollt auch

[1] Der Leuchter, Jhg. 1924, 322.

Mittel von stärkster Ausdrucksfähigkeit und eindringlicher Bildkraft zur Förderung der Allgemeinheit.

Hermann Hefele hat in seinem ansprechenden Buch: Das Gesetz der Form (1921) u. a. einen gedankenreichen Essay: „An den heiligen Benedikt" (59f.), worin dieser Wesensart des benediktinischen Mönchtums die treffende Umschreibung gegeben ist: „Der ruhige und starke Geist einer zeitlosen Wirklichkeit liegt über allem Tun, über Gottesdienst und Mahlzeit, Arbeit und Erholung. Die Seele ist still und schweigsam geworden; ihre Empfindung kennt kein Verzücktsein und keine heiße Brunst, sondern nur ein gelassen williges Geöffnetsein; ihr Wille kennt keinen Eigensinn und keinen schroffen, herrischen Befehl, sondern nur die klare, gesetzte Ordnung, die auf dem Gleichmaß der sachlichen Werte ruht und die in der maßvollen Haltung des Gottesdienstes und in der strengen und nüchternen Arbeit, in der politischen Weisheit der Regel und in der freien und unaufdringlichen Gastfreundschaft des Hauses Leben und Tat geworden ist. Der Geist Eures Werkes dringt auf Zucht und Schulung der Seele, sein Ziel ist die Verkettung des Innerlichen mit dem Wirklichen, die Verankerung der Werte im Objektiven. Ihr dachtet nicht an Seelsorge der Massen, noch an die Bekehrung des Einzelnen, nicht an Propaganda und Organisation, nicht an tätige Wirkung nach außen, noch an hastiges, weltkluges Sichern des erworbenen Gewinnes; das alles bestrittet und verneintet Ihr zwar nicht in seinem Eigenwert, aber Ihr übtet es auch nicht und suchtet das Reich nicht im lauten Siege über die Mächte der Finsternis, sondern im reinen Frieden der geläuterten, durch Entsagung geheiligten Seele. Ihr spracht nicht von Kultur und werteschaffender Arbeit, und doch haben Eure Söhne darin mehr getan als all die überlauten Geschäftigen, in Ackerbau und geduldigem Abschreiben der alten Bücher, in Kunst und stiller, der Tageswirkung abgekehrter Wissenschaft. Weltfremd freilich und weltabgewandt ist dies Werk, denn sein Stoff ist Religion und seine wirkende Kraft das Opfer; aber sein innerstes Wesen ist ein gewaltiges, jubelndes Ja zur höchsten und reinsten Art des Lebens."



Das Leben des hl. Ebrulf

Ein Beitrag zur Hagiographie der Merowingerzeit[1]

Von D. Adelgundis Jaegerschmid / Kellenried

1. Der Heilige und seine Zeit

Vor der düsteren Sturmesnacht der Völkerwanderung, die im Osten und Norden Europas aufsteigend, mit der unheimlichen Gewalt und ungeschwächten Stoßkraft junger Naturvölker über das innerlich morschgewordene, nur mehr in prahlerischer Selbsttäuschung sich haltende Römerreich hereinbrach, erbleichte der Sonnenglanz des kaiserlichen Rom. Dies hatte sich einstens stolz das Haupt der Welt genannt; denn seines Lichtes Fülle hatte nicht nur die Dunkelheit der Barbaren aufgehellt, sondern sogar die königlich freie Schönheit von Hellas in seinen Bann gezwungen. Doch nun schlug seine Todesstunde.

Wie ein Lichtlein — aber wie ein ‚ewiges', von heiligem Lebenswillen erfülltes — glühte einstweilen noch die junge katholische Kirche, die inmitten des Sumpfes einer absterbenden Kultur ihre göttliche Weltmission, sie gleichsam mit dem Blute ihrer edelsten Glieder besiegelnd, begonnen hatte. Unter dem Wehen des Hl. Geistes wuchs dieses Lichtlein zum Lichte. Bald schon — als ein stiller Mönch, der hl. Gregor, aus der geliebten Gotteinsamkeit seines Klosters auf den Stuhl Petri berufen wurde — sollte es zur Sonne werden, die an Leuchtkraft und Feuerglut selbst die Sonne des alten Rom übertraf. In den vorgregorianischen Jahrhunderten brannte noch die kleine Flamme und sandte doch schon wärmende und leuchtende Strahlen hinaus in die kalte Finsternis, die während des heftigen Aufeinanderprallens und des schier endlosen Ringens der Völker in Europa und den benachbarten Ländern Afrikas herrschte. Geistesgewaltige Kirchenlehrer und mutige Bekennerbischöfe, fromme Mönche und stille Einsiedler nährten das göttliche Feuer des christkatholischen Glaubens in entsagungs- und mühevoller Arbeit. Sie kündeten in Wort und Beispiel der an inneren Werten arm gewordenen und in Blut und Tränen fast erstickten Menschheit die milde und dennoch tod- und leidüberwindende Lehre von unserer Erlösung im Kreuze und der Hoffnung auf ein besseres Jenseits.

Hellstrahlend und nur um so wirkungsvoller heben sich die christlichen Heiligengestalten vom nächtlichen Hintergrunde merowingischer Geschichte ab, die zu der rohen Grausamkeit unbeherrschter Barbarenwildheit nun

[1] Ist die „Benediktinische Monatschrift" auch keine historische Fachschrift, sondern ein Organ „zur Pflege religiöser und geistiger Kultur", so entbehren doch auch geschichtliche Beiträge z. B. von der Art des hier folgenden der wertvollen Anregung und aktuellen Bedeutung — vielleicht gerade in unserer traditionslosen Gegenwart — nicht. Die Schr.

noch des sterbenden Kulturvolkes Sittenlosigkeit häufte. Ein Funke von jenem Lichte, das in die Welt gekommen ist, um in der Finsternis zu leuchten (Joh. 1, 5), das auch durch dieses Dunkel siegreich seine Bahn zog, war der hl. Ebrulf, dessen Leben von 517—596, zeitlich etwa mit dem der heiligen Merowingerkönigin Radegundis zusammenfällt (518 bis 587). Das sechste Jahrhundert ist das für die Geschichte des Merowingerreiches wichtigste, gleichzeitig aber auch das blutigste und düsterste. Brutale Machtgier und wilde Rachsucht trieben die Mitglieder des königlichen Hauses in unversöhnlichem Haß gegen einander. Das Morden wollte kein Ende finden. Es sei nur erinnert an die beiden Königinnen Fredegunde und Brunichilde. Der in Bayeux sorgfältig erzogene und durchaus gebildete Ebrulf[1] nahm eine angesehene Stellung am Hofe König Chlotars, des Gemahls der hl. Radegundis ein. Aber wie sie wußte auch er in dieser lasterhaften Umgebung „seine Seele stets in der Schau innerer Gottesliebe festzuhalten“.[2] Mit seiner Gattin lebte er in frommer ehelicher Gemeinschaft, gab sich ernstlich geistlichen Studien und frommen Werken hin. Als an ihn der Ruf des Herrn erging, „weihte er seine Lebensgefährtin dem himmlischen Bräutigam“ (469 D); darnach trat er ins Kloster ein. Dem Abte half er mit seinen Gütern und persönlichen Kräften bei der Errichtung eines Klosters. Doch als er deswegen von seinen Mibrüdern geehrt wurde, floh er mit drei Gefährten eilends in die Einsamkeit, um das Streben nach Vollkommenheit, das er erkannt, in tiefer und ausschließlicher Beschaulichkeit zu verwirklichen. Nachdem die Unruhe der Welt sie auch von ihrer ersten Einsiedelei wieder vertrieben hatte, entwichen die „Liebhaber der Einsamkeit“ in die schreckliche Wildnis der dichten und unwegsamen Wälder bei Ouche im Pagus Oximensis (Uticensis) in der Normandie, in denen bisher nur wilde Tiere und Räuber gehaust hatten. Im festen Vertrauen auf die göttliche Hilfe fanden sie einen für eine klösterliche Niederlassung geeigneten Ort; nachdem sie die Danksagung gefeiert, ging man sogleich an die Arbeit. „Um nur dem Himmel anzuhängen, hatten sie die Welt und ihren Lärm verlassen; nun, da sie alles verachtet, war Gott allein ihr Besitz“ (471 C). Die ersten Novizen dieses weltfernen Waldklösterleins, in dem der Geist einer in jener rauhen Zeit fast seltsam anmutenden herzlichen Liebe herrschte, waren Räuber, die zuerst durch die Neugier angelockt, dann durch die sanfte Gewalt Ebrulfs bekehrt, in fügsame Mönche umgewandelt wurden.[3] Nicht gering war der Einfluß, der vom kleinen, hölzernen

---

[1] Vita S. Ebrulfi bei Ordericus Vitalis, Historia Ecclesiastica lib. VI, cap. 9: Migne, Patr. lat. Bd. 188, Sp. 467—484. [2] Ord. Vit. a. a. O. Sp. 469 B. [3] Vgl. Montalembert, Die Mönche des Abendlandes, übers. v. K. Brandes. 2. Aufl. 2. Bd. 375 ff.

Kirchlein zu Ouche in jenen Tagen auf die verwilderte Bevölkerung ausging. Groß war der Zudrang von Kindern der Welt, die einen Strahl des himmlischen Friedens an der stillen Stätte des Gebetes zu erlangen hofften. In der Ruhe verklärter Reife empfing der Gründerabt Könige und Bettler (476 ff.). Christus sah er in den Gästen nach Altväterbrauch;[1] vielleicht befolgte er auch schon St. Benedikts Regel (Kap. 53), die mutmaßlich in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts im Frankenreiche allmählich Verbreitung fand.[2]

„Mit der wachsenden Brüderzahl[3] nahm auch Vater Ebrulfus zu an Gnadenkraft. Es war ein Leben der Geduld und Abtötung, eifrigen Gebetes und froher Ermunterung, das er führte. Im Glück überhob er sich nicht, Unglück konnte ihn nicht beugen." Eine starke, innere Freudigkeit und Festigkeit war ihm eigen. Den Armen, die bittend an die Klosterpforte kamen, war er ein gütiger, stets hilfsbereiter Vater, der mit ihnen selbst das Letzte seiner klösterlichen Familie teilte. Ein hierbei geschehenes ‚Wunder' weist Ähnlichkeit mit dem vom hl. Gregor berichteten Wunder St. Benedikts auf.[4] Fünfzehn Mönchs- und Nonnenklöster gründete er im Laufe seines gesegneten Wirkens, blieb selbst aber immer Abt in seinem erstgegründeten Kloster zu Ouche (474 D). Nach etwa 22-jähriger Regierung wurde sein Kloster von schwerer Krankheit heimgesucht, die einen nach dem anderen der Brüder hinwegraffte und die Überlebenden mit Entsetzen erfüllte (479 ff.). Mit Gottesfurcht und zärtlicher Vaterliebe trat der Heilige der Heimsuchung entgegen; als die Seuche endlich aufhörte, betete er als besorgter Hirte für die Verstorbenen.

Achtzigjährig schickte sich der verdiente Streiter Christi zum Sterben an; denn nun „verlangte er von ganzem Herzen ihn, dem er so treu gedient, von Angesicht zu schauen" (481 C). »Filioli« — wie der hl. Johannes — so redete er zum letzten Male seine trauernden Söhne an: „Kindlein, beharret einmütig bei einander, die ihr verbunden seid durch das Band der Liebe. Trugvolle List des bösen Feindes täusche euch nicht, und was ihr Gott einst versprochen habt (in der heiligen Profeß), bemüht euch zu erfüllen. Nachdem er die Brüder umarmt, entfloh die heiligmäßige Seele dem Leibe, und das Antlitz des Toten leuchtete alsbald in solchem Glanze, daß es keinem mehr zweifelhaft war: dieser

---

[1] S. die angeführten Quellen in Butlers S. Benedicti Regula Monachorum (Freiburg 1912), 90 ff. Anm. [2] Vgl. dagegen C. Butler, Benedictine Monachism, 2. Aufl. (1924), 352, wonach die heilige Regel ca. 620 in Frankreich bekannt wurde. [3] Bei einer Seuche starben 78 Mönche und viele »famuli« (VI, 480); das läßt auf eine Klostergemeinde von ca. 100—150 Köpfen schließen. [4] Zweites Buch der Dialoge, 28. Kap.

Geist herrscht schon frei in den himmlischen Regionen. Mit großer Ehrfurcht trug man ihn zur Kirche. Drei Tage und Nächte ertönte das feierliche Totenoffizium, während die vaterlosen Söhne an seiner Bahre wachten. Einer von ihnen, ein besonders frommer und gehorsamer Mönch, diente im Kloster damals als Diakon. Um seiner Vorzüge willen war ihm das Herz des Vaters mehr als den andern zugetan gewesen.[1] Als sich dieser nun eines solchen Vaters beraubt sah, rief er schmerzbewegt aus: Was soll ich tun; ach, ich Elender! Warum, o Vater, hast du den verlassen, dem du so viel Liebe erzeigt hast? Wie kannst du dulden, daß ich, der Vertraute deiner Pläne, nun von dir gerissen werde? Einst hast du mich als deinen Sohn behandelt, und jetzt bin ich dir gar nichts mehr wert. Wahrlich, das hab ich doch nie und nimmer um dich verdient, daß du vor mir stirbst! Unter Tränen kindlich gläubiger Liebe beharrte er fest dabei. Und siehe, in der Nacht vor der Beschneidung unseres Herrn — der Heilige war am 29. Dezember gestorben — gab er auf Gottes Wink seinen Geist auf. Es steht außer Zweifel, daß das auf Fürbitte des seligen Vaters geschehen ist. So kam es, daß das Flehen dieses Mönches erhört und er nächsten Tages aufgebahrt wurde, um mit seinem Abte begraben zu werden.

O glorreicher Tod, der du so viel kostbarer bist als das Leben! Was er der Welt entzog, schrieb er in das Buch des Himmels ein.

Also wurde der ehrwürdige Vater Ebrulf in der Basilika des heiligen Apostelfürsten Petrus, die er selbst noch in Stein erbaut hatte, in marmornem Felsengrabe zur Ruhe bestattet."[2]

„Möge Gott dem Herrn meine Mühe und Liebe gefallen — so schließt der Hagiograph Ordericus Vitalis sein Werklein — es war mir darum zu tun, die herrlichen Taten meines Vaters (Ernährers) kundzutun, zum Lobe dessen, in dem wir leben, uns bewegen und sind" (Apg. 17, 28).

2. Die Tradition bei der Beurteilung nicht zeitgenössischer Heiligenleben und die Vita S. Ebrulfi

Allgemein hatte man sich unter dem Einfluß einer rationalistisch-materialistisch gerichteten Geschichtsauffassung im neunzehnten Jahrhundert — selbst die christliche Historiographie konnte sich ihm nicht ganz entziehen — daran gewöhnt, die Heiligenleben des ersten Jahrtausends fast ausnahmslos als unbrauchbar abzulehnen. Man begründete dieses radikale Vorgehen mit dem Untersuchungsergebnis einer einseitigen, oft nur äußerlich formalen Kritik: „nichtzeitgenössische Fälschung".

[1] Vgl. Regel des hl. Benedikt, Kap. 2. [2] Gekürzt nach lib. VI, 481 ff.

Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts haben sich jedoch zwei hervorragende nichtkatholische Forscher — Bruno Krusch und Wilhelm Levison — gestützt auf gründliche und umfassende Quellen- und vergleichende Handschriftenstudien dem vielumstrittenen Gebiete der merowingischen Hagiographie zugewandt. Sie haben dafür Sorge getragen, daß ein Teil der bis dahin so verachteten Merovingerviten in keine geringere Sammlung als die Monumenta Germaniæ Historica,[1] dieses bedeutsame Denkmal germanischer Vergangenheit, eingereiht wurde. So liegt wenigstens ein Stück, freilich nur ein verhältnismäßig kleiner Bruchteil des für die katholische Geistesgeschichte so kostbaren Erbgutes heute in einer mit den Mitteln des modernen Wissenschaftsbetriebs ausgestatteten Ausgabe vor.[2]

Das Interesse für diesen dunkelsten Abschnitt frühmittelalterlicher Geschichte ist — auch nach der kulturellen Seite hin — wieder erwacht. Aber es wird noch geraume Zeit dauern, bis auch die strenge Wissenschaft nicht mehr über jeder nicht zeitgenössischen Vita von vornherein den Stab bricht,[3] sondern auch sie als subsidiäres geschichtliches Dokument wertet, das zwar nicht vollständig, aber doch unter bestimmten Gesichtspunkten und Einschränkungen und unter Anwendung einer maßvollen Kritik Anspruch auf Berücksichtigung hat.[4]

Die glänzenden Ergebnisse der detaillierten Kleinarbeit scharfsinniger Quellenuntersuchungen haben begreiflicherweise in etwa eine Überschätzung der modernen Forschungsmethoden gezeitigt. Vielfach hat man dabei den Blick für die großen, geistesgeschichtlichen Zusammenhänge verloren und es versäumt, innere Kriterien aufzusuchen. Es entbehrt z. B. jeder sachlichen Begründung, den Verfassern von Heiligen-

[1] Erste Abteilung Scriptores: Scriptores Rerum Merovingicarum.

[2] Es war den Herausgebern in der Hauptsache um Dokumente mit „unmittelbarem" Quellenwert zu tun. In diesem Sinne sagt ein Schüler Levisons, Balthasar Baedorf: Untersuchungen über Heiligenleben der westlichen Normandie (Bonner Diss. 1913), 147: „Die große Masse der Lebensbeschreibungen von Heiligen der Merovingischen Zeiten ist weit später entstanden und nur von geringer Bedeutung." Doch spricht auch er ihnen S. 148 „immerhin eine gewisse Bedeutung für die Geistesgeschichte" zu. — Für die meisten Viten ist man nach wie vor wohl auf das im Weitblick der Auffassung immer noch bewunderungswürdige Werk der Bollandisten: Acta Sanctorum... (1643ff.) mit den ergänzenden Analecta Bollandiana (1882ff.), Mabillon, Acta Sanctorum ord. S. Benedicti (Paris 1668—1701) und andere Quellenwerke angewiesen.

[3] W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, II. Bd. 6. Aufl. (1894), 491. O. Braun, Geschichtsphilosophie, 2. Aufl. (1913), in A. Meisters Grundriß der Geschichtswissenschaft, I. Bd. 6. T. 25f. [4] H. Delehaye, H. Günther und L. Zoepf gebührt das Verdienst, hier eingegriffen und die Hagiographie wieder auf fruchtbaren Boden gebracht zu haben. Erwähnt sei auch die kleine, aber außerordentlich feine Arbeit von H. Lenné über „die heiligen Frauen im Mittelalter", die in H. Finkes Büchlein: Die Frau im Mittelalter (Kempten 1913) erschienen ist.



Vater, ich habe gesündigt



Mein Sohn war tot und lebt wieder

Br. Notker Becker: Der verlorene Sohn

leben, die fast durchgängig zu reinen und edlen Zwecken schrieben, absichtliche Fälschung, Täuschung, ja Betrug vorzuwerfen, wie es immer wieder geschehen ist. Ergibt doch der Vergleich mit noch vorhandenen authentischen Zeitquellen — seien es referierende, über deren Voreingenommenheit und Echtheit kein Zweifel besteht, seien es Gesetze, Konzilsbestimmungen usw., deren Objektivität für noch größere Sicherheit bürgt — daß die Vita des spätgeborenen Verfassers keine geschichtliche Lüge ist! Vielmehr werden sich zumeist in dem typisierten Heiligenleben — dessen Urbild ja unser Heiland Jesus Christus selber ist — auch historisch getreue individuelle Charakterzüge finden.[1]

Überdies ist nicht gesagt, wenn uns heute keine weiteren oder nur unsichere Quellen als Zwischenglieder vorliegen, daß zur Zeit der Abfassung nicht noch eine gute und vor allem lebendige Überlieferung vorhanden war, von deren starkem Einfluß auf den Verfasser wir keine Ahnung mehr haben. Wenn dieser auch oft kritiklos an alles herantrat, was sich ihm als Tradition bot, wenn er mitunter in naiver Unbefangenheit und sorgloser Unbekümmertheit aus anderen Viten ausschrieb, so kann doch nicht genug betont werden, daß wohl selten einem Geschichtschreiber unserer Tage in der Welt, der eine solide historische Schulung hinter sich hat und dem alle Mittel und Möglichkeiten vergleichenden Quellenstudiums zu Gebote stehen, seine vorgefaßte Aufgabe so sehr Herzens- und Gewissenssache ist, wie sie seinem Vorgänger im Kloster war. Wie oft enthüllt ein vorangeschicktes Vorwort, ganz abgesehen von den zahlreich eingestreuten »meditationes« oder besser „Reflexionen" den lauteren Zweck der Abfassung, die demütig ehrfürchtige Gesinnung und die tiefe Gottesliebe des Verfassers.[2] Nicht ohne Staunen, ja Ergriffenheit kann man sein ehrliches Bemühen um die Wahrheit durch sorgfältigste Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen betrachten, wenn man die Schwerfälligkeit der historischen Disziplin in jenen Zeiten erwägt. Wenn uns auch heute vielfach genaue Prüfung der Quellen versagt ist, so klingt doch durch alle diese Viten gleichsam als Leitmotiv ein bald feierlich bewußtes, bald still verhaltenes »ut in omnibus glorificetur Deus — auf daß in allem Gott verherrlicht werde" hindurch und drückt ihnen den Stempel jener Wahrheit auf, von der Christus sagt, daß sie uns frei machen wird (Joh. 8, 32).

[1] Dankbar nenne ich an dieser Stelle den für die Hagiographie allzu früh verstorbenen P. Hildebrand Bihlmeyer, der mich zuerst auf diese Tatsachen aufmerksam gemacht hat. Nur so ist es überhaupt möglich, zu einer annähernd befriedigenden Lösung zu kommen.
[2] Es wäre interessant, im einzelnen den Anlaß zur Entstehung frühmittelalterlicher Viten überhaupt aufzusuchen; denn das eben Gesagte gilt mit Fug und Recht auch für die karolingische und salisch-ottonische, ebenso für die angelsächsische Hagiographie.

Im folgenden soll nun der bescheidene Versuch gewagt werden, an Hand der Vita S. Ebrulfi zu zeigen, wie manches Heiligenleben der Frühzeit günstiger und dem tatsächlichen Verhalten näherkommend beurteilt werden könnte. Während bei vielen Lebensbeschreibungen Zeit und Ort der Abfassung nicht mehr genau zu umgrenzen sind und der Name des Verfassers fast ausnahmslos fehlt, vermögen wir hier alle drei Punkte in etwa näher zu bestimmen.

Was die Zeit ihres Ursprungs betrifft, so setzt Baedorf[1] die ältere Vita A ins neunte Jahrhundert; die jüngere Vita B ist vermutlich in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts entstanden.[2] Letztere wurde in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts erweitert[3] und ist im selben sowie im vierzehnten Jahrhundert noch einmal in französische Verse gebracht worden.[4] Immerhin trennt also ein Zwischenraum von wenigstens 250—300 Jahren das Leben des Heiligen (gest. 596) von der ältesten noch vorhandenen schriftlichen Fassung.

Als Ort der Entstehung kommt immer das einst vom Heiligen gegründete Kloster in Betracht: St. Evroul zu Ouche im alten Pagus Oximensis, Diözese Rouen. Verfasser sind Mönche dieses Klosters, also geistliche Söhne des heiligen merowingischen Abtes, von denen der eine Verfasser der ersten Vita A sich sogar als sein Zeitgenosse ausgibt.[5] Urheber der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts entstandenen Vita ist der Historiograph Ordericus Vitalis (1075—1143), ein Angelsachse von Geburt, der uns noch näher beschäftigen wird. Er fügte das Leben seines Gründerabtes in das neunte Kapitel des sechsten Buches seiner hochbedeutsamen Kirchengeschichte und erweiterte es auf Grund der Klosterannalen und mündlichen Tradition.[6]

Begleiten wir diesen frommen und gelehrten Mönch[7] zu seiner stillen Arbeit ins Scriptorium der stattlichen normännischen Abtei und versuchen wir, in die Entstehungsgeschichte der Vita des hl. Ebrulf, wie sie in seinem Werke vorliegt, einzudringen.

Wie steht es vor allem um seine mündlichen Quellen?

Einen viel zu wenig beachteten Faktor bei der Neufassung von Heiligenleben, zumal solchen, die an einen bestimmten Ort festgebunden sind, bildet die Haustradition. Ihre Ausbildung hängt letzten Grundes mit

---

[1] A. a. O. 118; s. a. das Hs-verzeichnis S. 111. [2] Ebd. 119. [3] Ebd. 122. [4] Ebd. 124. [5] Damit will er durchaus nicht „den Leser mit einer Fälschung nur täuschen und unter der Maske eines Zeitgenossen und Schülers des Heiligen seiner Schrift größeren Quellenwert sichern" (Baedorf a. a. O. 117), sondern erweist sich als echter Sohn seiner Ordensfamilie, zu dem das Andenken an die Väter der Vergangenheit in lebendigem Gegenwartsbewußtsein spricht. [6] Baedorf a. a. O. 123 spricht hier geringschätzig nur von „Fabelei mündlicher Herkunft". [7] Ordericus Vitalis und sein Werk werden später gewürdigt.

der benediktinischen Stabilität zusammen, diesem Gelübde, das so recht zum Fundament des abendländischen Mönchtums geworden ist und es scharf abhebt gegen frühere und spätere Entwicklungsformen.[1] Es kann hier nur die historische Bedeutung erörtert werden, insofern sie vielleicht den Schlüssel zu manchem Geistesprodukt des Mittelalters bietet.

Was St. Benedikt dabei im Sinne hatte, war „die Idee der monastischen Familie in ihrer konkreten Verwirklichung".[2] Die stabilitas in der Familie, in der Kommunität (stabilitas in congregatione, Kap. 4 der hl. Regel) ist nach Ansicht wohl der meisten Ausleger „das lebenslängliche Verbleiben im Profeßkloster als gewöhnlichem Wohnort".[3]

Die Gründung eines Klosters und damit auch einer neuen Familie rechnet immer mit einem Bestand von Jahrhunderten — wenigstens! Wenn die Erwerbung von Grundbesitz zur Sicherstellung der materiellen Zukunft — wiederum für Generationen — mehr die äußere Seite dieser beabsichtigten Idee darstellt,[4] entspricht dem in geistiger Beziehung vielleicht die Tradition, die das sichtbare und allzeit lebendig wirkende Bindeglied ist zwischen Einst und Jetzt und dem, was sein wird. Treffend sagt Butler: „Eine der großartigsten Tatsachen ist der Fortbestand des (Familien-)Geistes einer Kommunität durch lange Zeitalter hindurch trotz aller widrigen Schicksalsschläge, ja sogar trotz Ortswechsels."[5]

Die feinsten und tiefsten Wurzeln hiezu liegen im Bereich des Übernatürlichen: Wenn St. Benedikt die Familie zum Lebensprinzip und zur normierenden Form seiner Klöster erwählte, so wollte er ihnen hierdurch den Charakter einer hierarchisch-patriarchalischen Ordnung geben, die ihr Abbild in der höchsten übernatürlichen Ordnung hat, in den Beziehungen zwischen Gottvater und seinem ewigen Sohne. Etwas von dieser unaufhörlichen Vaterschaft, von dieser ewigen Sohnschaft leuchtet in jeder einzelnen benediktinischen Familie auf, insofern sie unter der Gnadenführung des Hl. Geistes, der nach St. Gregors d. Gr. Worten „selbst die Liebe ist,"[6] in ihrem Schoße stets neue Geschlechter von Mönchen erzeugt und immer wieder neue Äbte an ihre Spitze ruft.

---

[1] Vgl. hiezu (den vorausgehenden Aufsatz u.) in C. Butler, Benedictine Monachism, 2. Aufl. (1924), die Kapitel: St. Benedicts Idea 23 ff. u. Benedictine vows 123 ff. Siehe auch die reiche Literatur, die infolge der geteilten Meinungen über die stabilitas (Regula cap. 4 et 58) entstanden ist. [2] C. Butler a. a. O. 28. [3] Butler a. a. O. 127. [4] Die innige Erdverbundenheit des Menschen, den Segen, der ihm durch die Berührung mit der mütterlichen Erde zukommt, symbolisiert ein alter römischer Brauch, der noch zu den Zeiten des hl. Augustinus in Übung war (De Civitate Dei VI, 11): Der römische Familienvater setzte das neugeborene Kind auf die Erde, um so die Besitznahme auszudrücken. Durch die darauf folgende Aufnahme von der Erde galt es als in die Familie aufgenommen. Vgl. auch A. Dietrich, Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion. Leipzig 1905. [5] A. a. O. 214. [6] Hom. 30 in Evangel.

Das will besagen: In jungfräulicher Fruchtbarkeit schenkt der Abt in der Profeß die durch die Gnade des heiligen Berufes zum himmlischen Kriegsdienst bestimmten Mönche dem Kloster, und nicht minder geben die Mönche dem Abt das Leben, indem sie den ewigen Gedanken Gottes kundtuend, ihn wählen und ihm den Treueid bis zum Tode leisten.[1]

Man begreift, daß am Maßstab solcher Blickweite gemessen das benediktinische Leben und Denken sich nach der Seite des Wertbeständigen und einer überzeitlichen Dauer entwickeln mußte. Diese erstreckte sich nicht nur auf die eben bestehende, durch heilige Gelübde dem Kloster und unter sich verbundene Familie, sondern sie zieht sich wie ein roter Faden von Geschlecht zu Geschlecht durch die Hausgeschichte und umfaßt in gleicher Weise die toten und lebenden Familienglieder.

Klar und lichtvoll spricht Butler diesen Gedanken (201) aus: „(Der Mönch) betrachtet sein eigenes Kloster so als seine Heimat wie einer seinen Familienstammsitz; während für den Bettelmönch oder Regularkleriker Losschälung (detachment) im Bezug auf seinen Aufenthaltsort das Ideal ist, bedeutet beim Mönch die Anhänglichkeit (attachment) an sein eigenes Kloster eine Tugend."

Unter diesem Gesichtswinkel erklärt sich die benediktinische Haustradition und ihre bewußte Pflege. Heute noch gibt es Klöster, die in freudigem und berechtigtem Ahnenstolze eine mehr als 1000jährige Tradition oft als einzigen, von ihren Gründungstagen überkommenen Schatz hüten, da Gebäude, Handschriften und Urkunden aus jenen Anfangszeiten längst verloren gegangen oder vernichtet sind. Es sei nur erinnert an das altehrwürdige Stift Nonnberg, das von der hl. Erentrudis um 700 gegründet wurde[2]; ferner an Einsiedeln, das vom hl. Meinrad etwa 835 ins Leben gerufen wurde und auf eine ununterbrochene, blühende Entwicklung zurückblicken kann.

Bei der mangelhaften Überlieferung echter schriftlicher Quellen aus der ersten Blüte benediktinischer Klostergeschichte ist es gut, wenn man sich den Wert solcher klösterlicher Haustradition vor Augen hält. Hören wir Ordericus Vitalis selbst: „Von eben diesem Vater (Ebrulfus) stamme ich ab, und seine Lebensgeschichte, wie sie von den Alten teils schriftlich, teils durch Erzählung überliefert ist, will ich jetzt kurz darstellen und

---

[1] Von der übrigens nie erstarrten Lebenslänglichkeit der Äbte ist man erst im Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts abgegangen, um dem einreißenden Mißbrauch der Kommende zu steuern. Butler a. a. O. 226, 243, 361. [2] Zu Anfang des elften Jahrhunderts und 1423 fiel das Kloster Bränden zum Opfer, die Gebäude, Urkunden und Bücher vernichteten. Vgl. Franz Esterl, Chronik des adeligen Benediktiner-Frauen-Stiftes Nonnberg in Salzburg (1891), 13, 17 u. 57; M. Rafaela Schlichtner, Die hl. Erentrudis, erste Äbtissin der Frauenabtei Nonnberg zu Salzburg: in dieser Ztschr. 1924, 349ff.

zur Erbauung der Leser hier einreihen."[1] Das muß nicht bedenklich erscheinen; denn als Geschichtsschreiber sieht er die Pflicht, nur gute und sichere Dokumente zu bringen.[2] An vielen Stellen beteuert er seine Wahrheitsliebe, und sein großes Werk zeugt von gediegenem Sammelfleiß und entbehrt auch nicht der Kritik.

Nachdem Ordericus den inhaltlich wichtigsten Teil vom Leben des hl. Ebrulf geschrieben — also jedenfalls die alte Vita — stellt er, um seinem Werk einen zuverlässigen historischen Untergrund zu geben, eine gedrängte Übersicht der politischen Zeitereignisse sowie eine Tabelle der oströmischen Kaiser, der Päpste und Bischöfe von Rouen zusammen (475 A-D). Dazu bemerkt er: „Ich habe das in Chroniken aufgestöbert, um meinen Leser zu befriedigen, und knapp zusammengestellt, damit das 80-jährige Leben des heiligen Vaters Ebrulf auch zu unseren Zeiten in der Welt hell erstrahlt" (475 D).

Daraus ergibt sich zweierlei: erstens will er ein brauchbares, für seine Zeit wissenschaftlich unanfechtbares Leben schreiben; ferner möchte er (ob. 111) etwas zur Verherrlichung seines geliebten Vaters beitragen. Hier offenbart sich der schöne Zug kindlicher Pietät gegenüber der Geschichte seines Profeßklosters, das stets lebendige Bewußtsein der tiefen inneren Verbundenheit zwischen dem gründenden und dem regierenden Abte und endlich die Gesinnung der Zusammengehörigkeit der noch kämpfenden mit den am Ziele angelangten Brüdern — alles Kennzeichen echt benediktinischen Denkens.

„Jetzt komme ich an das, was ich nicht durch schriftliche Aufzeichnungen, sondern nur durch mündliche Berichte der älteren Mönche weiß", gesteht Ordericus ehrlich (475 f.). „Denn bei den Däneneinfällen sind mit der Kirche und dem Kloster auch die Bücher vernichtet worden; und was die Wut der Barbaren übrig ließ, ist durch die Gleichgültigkeit der späteren Geschlechter verschleudert worden." Schmerzlich beklagt der feinsinnige Bücherfreund diesen von ihm besonders empfundenen Verlust:[3] „Die Bücher sind verloren und die Taten unserer Altväter der Vergessenheit verfallen. Durch keine Anstrengung kann das heute rückgängig gemacht werden, denn die alten Denkmäler sind gleich ihrer Zeit dem Gedächtnis der Gegenwart entschwunden, wie eine Schneeflocke mit der reißenden Strömung unwiderbringlich sich auflöst ... Die Ortsnamen

[1] Hist. Eccl. lib. VI, cap. 6, a. a. O. 468 D. [2] Dom G. Morin, Orderic Vital etc. Revue Bénédictine 29 (1912), 477. [3] Wenn man annimmt, daß St. Evroul etwa um die Mitte des sechsten Jahrhunderts gegründet wurde, erfolgte die Zerstörung des Klosters um die Mitte des zehnten Jahrhunderts. Jedenfalls war es im Jahre 900 noch nicht verlassen, wie sich aus einer Urkunde ergibt. Doch schon um 944 beraubte man es der Reliquien seines Gründerabtes. B. Baedorf, a. a. O. 118.

der fünfzehn Klöster, die Vater Ebrulf erbaut, und die Liste der Äbte, die an Christi Statt den einzelnen Familien vorstanden, sind im wechselvollen Gang von 400 Jahren verloren gegangen."

Einige Blätter später (484 B) gibt Ordericus mit erneuter Wahrheitsliebe offen zu: „Ich weiß weiter nichts von den Ereignissen dieses Zeitraumes im Kloster von Ouche, als daß die dänischen Piraten wie allerorten, so auch bei uns eingefallen sind." Man sieht sofort ein: er kommt gar nicht auf den Gedanken, etwas ‚Passendes' zu erfinden; er berichtet nur, was er in Erfahrung bringen kann: die allgemeine Geschichte der Däneneinfälle in der Normandie.

Dem Schlußteil der Lebensskizze: letzte Lebensjahre und Tod des Gründers, legt er ausdrücklich die mündliche Tradition zugrunde, die doch das Interesse der geistlichen Söhne St. Ebrulfs zu allen Zeiten beanspruchte. „Die alten Mönche haben das, was sie über die letzten Lebensjahre gesehen und gehört, den jüngeren mitgeteilt; diese haben es treu im Gedächtnis bewahrt und wiederum der nächsten Generation überliefert" (476 D). Daraus ergibt sich mit Deutlichkeit: Während der Großteil der Bibliothek und des Archivs bei der Wiederherstellung des Klosters nach etwa 100 Jahren anscheinend nicht mehr vorhanden war, ist die die mündliche Haustradition nicht erloschen. Ihre Bewahrung wurde vielmehr als heilige Pietätspflicht empfunden. Ordericus betrachtete diese Aufgabe in seiner bilderreichen Ausdrucksweise als das ‚Talent', das dem getreuen Knecht anvertraut wird, um damit zu wuchern. „Wehe dem unnützen Knechte, der es vergräbt" (Matth. 2, 5). — Höret also auf das, was auch ich als Knabe von den Vätern vernommen habe, und „preiset mit mir Gott in seinen Heiligen" (Ps. 67).

Wenn schon im allgemeinen die Haustradition einen bedeutsamen Faktor bei der Beurteilung nicht zeitgenössischer Lebensbeschreibungen darstellt, so fällt in unserem Fall noch besonders die natürlich reife Klugheit und umfassende Bildung des Hagiographen schwer in die Wagschale, die im übernatürlichen Glaubenslichte mittelalterlicher Denkweise erst ihre richtige Einstellung erhält. Seine Wahrheitsliebe und sein vorsichtig abwägendes Urteil, das sogar eine gewisse Methode und Kritik verrät, sein feines historisches Empfinden, das oft hoch über dem Durchschnittsmaß zeitgenössischer Geschichtsschreibung steht, nicht zuletzt sein felsenfester katholischer Glaube und seine kindlich treuherzige, geistesaufgeschlossene benediktinische Wesensart — das alles verbürgt uns hinreichend den Wert der gehaltvollen und anregenden Vita S. Ebrulfi.

* * *

Die Notwendigkeit der Einführung in die Liturgie

Ein Vortrag von P. Justinus Albrecht / Grüssau[1]

Eine Versammlung zur Förderung der Liturgie darf nicht tagen, ohne daß der Name des hochseligen Papstes Pius X., des Liturgen auf Petri Stuhl, genannt wird. Das Programm seines so segensreichen Pontifikates ist ein eminent liturgisches Programm: »Omnia instaurare in Christo«. Man könnte es sinngemäß wiedergeben: Die Welt erneuern durch die Liturgie. Hätte der Papst gleich anfangs im Klerus gleichgesinnte Mitarbeiter gefunden, wir wären weiter, als wir tatsächlich sind. Besonders seine Kommuniondekrete hätten noch viel mehr Segen bringen können. Wenn übrigens unsere so zahlreich besuchte Versammlung anberaumt wurde für „geistliche Freunde der Liturgie", so ist das ein Doppelausdruck. Wer amtshalber täglich anderthalb Stunden ausübender Liturge ist, kann nur ein Freund der Liturgie sein.

Hier handelt es sich darum, uns schlüssig zu werden, daß es unsere heiligste Pflicht ist, auch die uns Anvertrauten in die heilige Liturgie einzuführen. Ich will nun zuerst kurz das Wesen der Liturgie aufzeigen, sodann die Notwendigkeit der Einführung des Volkes in deren Verständnis beweisen und endlich den Segen dieser Einführung angeben.

I

Die Liturgie gehört zur Tugend der Gottesverehrung, deren Aufgabe es ist, Gott als dem höchsten Herrn den ihm entsprechenden Kult zu leisten. Sie unterscheidet sich von den göttlichen Tugenden, insofern sie nicht Gott unmittelbar zum Gegenstand hat, sondern den Kult Gottes. Die Notwendigkeit dieses Kultes ergibt sich aus dem Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer. Er ist nichts anderes als die bewußte und freiwillige Anerkennung dieses Verhältnisses. In der Natur dieses Verhältnisses liegt es, daß diese Anerkennung bis zur Selbstaufgabe des Geschöpfes gegenüber der Gottheit gehen muß. Damit ist gegeben, daß das Opfer, das diese Selbstaufgabe versinnbildet und zur Darstellung bringt, das Ausdruck entsprechender Gesinnung ist und sie hinwiederum weckt, nicht allein auf positive Anordnung Gottes zurückgeht, sondern schon im Naturgesetz begründet ist. Der einzelne kann Opfer darbringen; aber entsprechend der sozialen Natur des Menschen mußte in einer bloß natürlichen Ordnung die Form des Kultes und speziell der Opferfeier gesellschaftlich geregelt werden.

[1] Gehalten auf dem Breslauer Katholikentag in einer Versammlung geistlicher Freunde der Liturgie. Die Rede ist ohne weiteres auch den Laien verständlich.

Gott der Herr hat die Menschheit in eine übernatürliche Ordnung erhoben und er hat ihr und sich in der Menschwerdung seines Sohnes den einzig würdigen Gottesverehrer gegeben. Das ist der oberste Zweck der Menschwerdung, und so versteht man, daß die Frage, ob Christus auch ohne Sündenfall Mensch geworden wäre, jedenfalls nicht eine müßige Schulfrage ist, sondern die tiefsten Probleme berührt. Auch in der tatsächlichen Ordnung, die den Sündenfall zur Voraussetzung hat, bleibt der letzte Zweck der Menschwerdung die würdige Gottesverehrung. Das ganze Erdenleben unseres Heilandes dient diesem Zweck, ganz besonders aber sein blutiges Opfer am Kreuze. Durch dieses Opfer hat er als der geborene Priester des Menschengeschlechtes dem himmlischen Vater die höchste Verherrlichung erwiesen und zugleich die Menschheit entsühnt und geheiligt. Im Verein mit ihm und durch ihn soll diese neue Menschheit, seine Braut, die Kirche, durch die Jahrhunderte bis zum Ende der Zeiten Gottes Lob singen.

Zu diesem Zweck gibt er ihr dieses sein Opfer in der heiligen Messe als kostbarstes Angebinde. Sie ist der Inbegriff von allem, was die Kirche hat, und muß daher das ganze kirchliche Leben beherrschen.

Die Messe ist durch die Doppelkonsekration im wahren Sinn ein Opfer, indem durch sie Christi Tod und Selbsthingabe an den Vater dargestellt wird, freilich so, wie es der Natur des Sakramentes entspricht, nämlich nicht an der Sache selber, in unserem Falle am verklärten Christus, sondern am Zeichen, an den äußeren Gestalten. Alle, die zur Kirche gehören, sind zur Feier dieses Opfers verpflichtet. Die Ausführung ist den Priestern anvertraut, aber nach dem Beispiel unseres Herrn müssen diese gleichfalls die Gläubigen zu Mitopfernden machen. Damit komme ich zum zweiten Teil, in dem ich beweisen will, daß wir Priester die Gläubigen in das Verständnis der Liturgie einführen müssen.

II

Der Beweis läßt sich kurz also zusammenfassen: Die Gläubigen sind zum Mitopfern verpflichtet; besser gesagt: Die Gläubigen sollen und dürfen mitopfern. Das können sie nicht ohne Verständnis der Liturgie, und dieses haben sie nicht aus sich selber. Also muß es ihnen vermittelt werden. Dazu ist der Priester kraft seines Amtes verpflichtet.

Die Gläubigen sind zum Mitopfern verpflichtet. Einmal ergibt sich das aus ihrer geschöpflichen Natur, kraft der sie verpflichtet sind, die Anerkennung Gottes als des höchsten Herrn auch äußerlich zum Ausdruck zu bringen. Dies muß in der übernatürlichen Ordnung auf die von Gott selbst bestimmte Weise geschehen, also durch das Meßopfer. Sodann

verpflichtet sie auch noch ein ausdrückliches Kirchengebot dazu. Dieser Umstand, daß ein solches Gebot notwendig war, ist übrigens ein Beweis dafür, wie sehr die zentrale Stellung des heiligen Meßopfers unter den Katholiken in Vergessenheit geraten war.

Diese ihre Aufgabe, sich zu beteiligen an der Liturgie — wir denken nun der Einfachheit und Kürze halber nur an den Mittelpunkt der ganzen Liturgie, das heilige Opfer — können die Gläubigen nicht erfüllen ohne Verständnis der Liturgie. Auch wenn man sich nicht einmal auf den idealen Standpunkt Pius' X. stellt, die Gläubigen sollen nicht in der heiligen Messe beten, sondern sie sollen die heilige Messe beten, sinngemäßer übersetzt: „bei der heiligen Messe mittun", sondern wenn man sich begnügt mit dem den Kern der Sache nicht treffenden: „der heiligen Messe beiwohnen", „die heilige Messe hören", ist Verständnis notwendig. Sonst ist es eben keine eines vernunftbegabten Menschen würdige Handlung. Nun ist es aber doch selbstverständlich, daß wir unsere höchste Aufgabe, nämlich Gott die schuldige Ehre darzubringen, in menschenwürdiger Weise tun müssen. Also sollen die Gläubigen bei der Messe beten und tun, was der Priester betet und tut. Wenn ich entsprechend eine Rede anhören oder einer Versammlung beiwohnen will, darf ich doch nicht etwas anderes lesen. Es ist also zum wenigsten nicht das Ideal, wenn der Priester am Altare das Staffelgebet beginnt: „Introibo ad Altare Dei", und die Gläubigen mit „Ich glaube an Gott Vater" den Rosenkranz anfangen. Dies gilt um so mehr, wenn man der heiligen Messe nicht nur beiwohnen, sondern sie wirklich mitfeiern will.

Dieses Verständnis muß dem Volk durch den Priester vermittelt werden. Aus sich selber sind die Gläubigen dazu nicht imstande, besonders wenn man an Jahrhunderte alte, weniger ideale Praktiken denkt, an denen die Priester zum Teile selber schuld sind. Was wir gefehlt haben, sollen wir gutmachen, indem wir die Aufklärung und Belehrung mit Eifer in die Hand nehmen. Das ist unsere Pflicht als Priester, die ich aus dem Moment der heiligen Wandlung herleiten möchte. Wenn wir in diesem erhabenen Augenblicke wirklich die Gesinnung haben wollen, die ihm einzig entspricht: der völligen Hingabe an den Vater nach dem Vorbilde unseres ewigen Hohenpriesters, so müssen wir auch die uns Anvertrauten in diese Gesinnung einführen.

Damit habe ich schon angedeutet, welches der Hauptgegenstand unserer liturgischen Unterweisung sein muß. Ich will mich noch etwas ausführlicher darüber verbreiten. Der Priester soll die Gläubigen einführen in das Verständnis der Liturgie, wie wir sie heute konkret haben, also vor allem in das Erfassen der heiligen Messe, wie sie heute gefeiert wird.

Nun können wir bei der heiligen Messe, wie auch bei den Sakramenten und dem liturgischen Chorgebet, verschiedenes unterscheiden. Wir haben da eine eigene Sprache, wir haben Riten, Zeremonien, Melodien, von den profanen verschiedene Gewänder, heilige Texte usw. Mit alledem kann sich die liturgische Unterweisung beschäftigen. Gegenstand der liturgischen Unterweisung kann auch das allmähliche Werden der heutigen Form der heiligen Messe sein. Und gewiß ist für das Verstehen einer Sache viel gewonnen, wenn ich weiß, wie die Sache historisch geworden ist. Aber alles das ist nicht die Hauptsache.

Es sind vor allem die Ideen und die treibenden Kräfte zu zeigen, die hinter diesen äußeren Erscheinungsformen weben. Und gerade, wer in der Liturgie so gern ein Kunstwerk sieht, muß sich daran erinnern, daß durch jedes Kunstwerk Ideen zur Darstellung gebracht werden. Denen heißt es nachgehen, die heißt es aufzeigen in der liturgischen Unterweisung. Dann kommen wir auf die Dogmen und die allgemein menschlichen Wahrheiten, die sich in der Liturgie ein künstlerisches Gewand geschaffen haben. Dogma und Philosophie haben in der sog. liturgischen Bewegung noch nicht den ihnen geziemenden ersten Platz gefunden. Und das ist wohl der tiefste Grund, weshalb sie bisher die Massen nicht wahrhaft innerlich erfaßt hat und weshalb sie in Gefahr kommen kann, auf ein totes Geleise zu geraten.

Im Mittelpunkt der liturgischen Unterweisung muß das Opfer stehen. Suchen wir einmal für unsere Person den Augenblick der heiligen Wandlung als den bedeutendsten Moment des Tages zu erfassen und ihn als solchen dem Volke zu erklären. Wir müssen vor allem selber befolgen, was uns bei der Weihe gesagt wurde: „Agnoscite, quod agitis; imitamini, quod tractatis etc. — Verstehet, was ihr tut; befolget, was ihr vollziehet, damit ihr, die ihr das Geheimnis vom Tode des Herrn feiert, eure Glieder den Lastern und Begierden absterben lasset“. Wir dürfen nicht bei der äußeren Opferfeier stehen bleiben, sondern wir müssen deren inneren Sinn erfassen. Wenn sich das heilige Opfer vollzieht, sollen wir von Christi Gesinnungen erfüllt sein. Das aber sind die Gesinnungen der rückhaltlosen Hingabe an den Vater. Und diese gilt es mitzunehmen in das Tagewerk hinein. Alles, was wir tun und arbeiten, was wir beten und leiden, muß Ausfluß dieser Gesinnung sein. Auch in unserem Beviergebet spricht sie sich immer wieder aus. Ganz besonders in den Psalmen kommt sie in den verschiedensten Variationen zum Ausdruck. Gottes Größe und Herrschaft und des Geschöpfes Kleinheit und Unterwürfigkeit ist deren ständiges Thema. Und alle Texte des heiligen Opfers, die unveränderlichen und die stets wechselnden, münden schließlich ein in

diese vollständige Hingabe an den Schöpfer, die an Bereitwilligkeit nach Christi Vorbild bis zur Selbstvernichtung gehen muß.

Dieser einen großen Aufgabe dienen auch die anderen Formen der Frömmigkeit, die sich im Laufe der Jahrhunderte in der heiligen Kirche unter dem Wehen des Hl. Geistes gebildet haben: Rosenkranzgebet, Kreuzweg, Exerzitien, Missionen usw. Je mehr ich Liturge, d. h. Gottesverehrer bin, desto mehr begreife ich auch diese Formen der Frömmigkeit, die den individuellen Seelenbedürfnissen so weiten Spielraum lassen und von der Kirche gebilligt oder empfohlen sind. Helfen nicht die Geheimnisse des Rosenkranzes und Kreuzweges dazu, immer tiefer in das Wesen der Liturgie einzudringen, indem sie die Selbsthingabe des göttlichen Liturgen Christus, die doch den Inbegriff aller Liturgie bildet, von den verschiedensten Gesichtspunkten zeigen? Und erstreben nicht Exerzitien und Missionen das nämliche große Ziel?

Soll ich die Gesinnungen Christi haben, muß ich auch das Sein Christi in mir tragen. Deshalb kommt nun in der heiligen Kommunion, im eucharistischen Opfermahl, die innigste Vereinigung mit dem Gottmenschen zustande, die den Menschen auch fähig macht, das Leben des Gottmenschen zu leben, mit anderen Worten, ihm ähnlich zu sein in dieser vollen, rückhaltlosen Hingabe an den Vater. Daraus ersieht man aber auch, daß die heilige Kommunion hineingehört in die Messe. Infolge einer weniger glücklichen Praxis sind die Gläubigen dazu gekommen, Messe und Kommunion als zwei getrennte Dinge anzusehen.

Es sei hier gestattet, noch einmal auf die Kommuniondekrete Pius' X. zurückzukommen. Wenn man die Frage stellt: Haben diese Dekrete den Erfolg gehabt, den man mit Recht von ihnen erwarten konnte, so wird jemand, der nur auf den Umfang ihrer Verwirklichung schaut, ohne weiteres mit ja antworten. Die Zahl der Kommunikanten hat sich in ungeahnter Weise vermehrt. Wenn man aber tiefer blickt und fragt: Ist durch den vermehrten Kommunionempfang auch der Opfermut im christlichen Volke gewachsen, sind die Gläubigen mehr eingegangen in die Gesinnungen Jesu Christi, so wird nur ein ganz großer Optimismus mit ja antworten können. Und was ist die Schuld? Man hat den großen Papst nicht verstanden; man hat die heilige Kommunion losgerissen vom Opfer. Man hat sich begnügt, die Zahl der Kommunikanten zu vermehren, ohne gleiches Gewicht zu legen auf deren Gesinnung. Die Kommuniondekrete Pius' X. waren wertvolle liturgische Kundgebungen; an sie hätte sich gleich eine umfassende, starke liturgische Bewegung anschließen sollen. Man mußte die Gläubigen nicht nur zur öfteren Kommunion anhalten, sondern ihnen gleichzeitig Sinn und Bedeutung des

Opfers erklären, sie zur Mitfeier des Opfers anleiten und zum Kommunizieren in der heiligen Messe auffordern. Dann hätten wir entschieden mehr Opfergesinnung unter dem christlichen Volk und damit auch mehr wesenhaftes Christentum. Ich rede nicht gegen die heilige Kommunion außerhalb der Messe in allen Fällen. Sie wird sich nicht allgemein vermeiden lassen; aber bei Verständnis und gutem Willen wird sich auch in der Kommunion- und Opferpraxis gewiß mehr erreichen lassen.

Wir müssen überhaupt die Gläubigen viel mehr belehren über den innigen Zusammenhang aller heiligen Sakramente mit der heiligen Messe. Aus ihr ziehen doch alle ihre Kraft und sie stehen deshalb alle mit ihr in enger Beziehung. Auch Taufe und Firmung wurden früher in Verbindung mit dem eucharistischen Opfer gespendet. Bei der Priesterweihe ist dies heute noch der Fall, und selbst der Brautsegen wird nach dem Römischen Rituale in der heiligen Messe zwischen Wandlung und Kommunion gespendet. Die Materie des Sakramentes der letzten Ölung wird ebenfalls im heiligen Opfer konsekriert. Im Sinne des hl. Thomas von Aquin ruft die Taufe ganz von selbst nach der heiligen Eucharistie. Nur weil diese in der Taufe gleichsam vorauswirkt, kann uns dieses Sakrament Christo eingliedern und so zu wahren Anbetern Gottes machen.

Damit ist auch von selbst gegeben, daß die liturgische Unterweisung immer wieder die Eingliederung in Christus und die Gotteskindschaft des Menschen betont, daß sie den Gläubigen das Christenleben darstellt als Auswirken der Kindschaft Gottes und des Christuslebens. So sehen wir, daß die liturgische Lebenshaltung nichts anderes ist als die richtige Einstellung des Menschen zu Gott in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung. Damit ist deren Notwendigkeit ganz von selber dargetan und auch die Notwendigkeit der liturgischen Unterweisung des Volkes.

III

Wenn ich nun dazu übergehe, die Segnungen zu schildern, die sich aus einer aktiveren Teilnahme des Volkes an der Liturgie ergeben, so biete ich einen neuen Beweis für die Notwendigkeit der liturgischen Schulung des Volkes. Diese Segnungen sind so groß, daß wir sie dem Volke nicht vorenthalten dürfen. Gerade die Gegenwart bedarf der soliden liturgischen Lebenshaltung ganz besonders; sie ist zur Heilung der Schäden unserer Zeit vielleicht das wirksamste Mittel.

Als den ersten und zentralen Segen der liturgischen Seelenhaltung bezeichne ich, daß durch sie tatsächlich Gott alles in allem wird. Die Liturgie ist durch und durch theozentrisch, und die theozentrische Einstellung ist die einzig richtige. Durch sie bekommen Gott und Mensch die

Stelle, die ihnen gebührt. Gott wird der Mittelpunkt allen Denkens und Tuns. Der Gottesgedanke beherrscht alles, und das Geschöpf gibt sich ganz Gott hin. Dies ist die einzig richtige, weil einzig wahre Lebenshaltung; sie ist gegeben durch die Natur der Dinge selbst. Den Segen einer solchen Seelenverfassung kann ich nur andeuten: Man beurteilt alles vom höchsten Standpunkt aus. Dies bewahrt vor Einseitigkeit. Man sieht, wie klein und unbedeutend die irdischen Dinge sind. Dadurch bekommt man eine heilige Unabhängigkeit von ihnen, eine wunderbare Freiheit des Geistes, die Freiheit der Kinder Gottes. „Die Wahrheit wird euch frei machen". Daß die Liturgie tatsächlich theozentrisch eingestellt ist, daß für sie Gott ganz im Mittelpunkt steht, brauche ich nicht zu beweisen. Den Kern der Liturgie bildet ja das Opfer, die mit Vorzug theozentrische Handlung. Und nimmt man die Texte des Meßbuchs und Breviers und liest sie mit Aufmerksamkeit, so staunt man geradezu, mit mit welcher Meisterschaft sich alles um Gott dreht.

Damit ist die Liturgie im höchsten Grade zeitgemäß. Das Gottesproblem — ich liebe diesen Ausdruck gar nicht — ist wieder einmal an der Tagesordnung. Aber nicht wie die großen mittelalterlichen Denker beschäftigt sich die moderne Menschheit mit Gott. Jenen ging das Dasein Gottes über alles, und sie erfreuten sich, ihren Geist zu nähren durch Betrachten der Schönheit und Herrlichkeit des göttlichen Wesens. Heute dagegen ist wieder einmal der Zweifel an der Stringenz der Gottesbeweise an der Tagesordnung. Man glaubt damit wissenschaftliche Sauberkeit zu bekunden. Ob diese ständige Kritik an den Gottesbeweisen nicht vielmehr etwas vom Paradiesesstolz an sich hat? Eine solche Lebenshaltung ist nicht theozentrisch, sondern höchst anthropozentrisch: man sucht sich Gott gegenüber möglichst zu sichern.

Die Liturgie stellt nun Gott in der ansprechendsten und unserer Natur angemessensten Weise hinein in die Menschheit. Sein Dasein wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Wer aber feines Fühlen hat, der gewahrt, wie sehr die Seele gerade durch die Liturgie gestärkt wird in der Überzeugung vom Dasein Gottes. Da ziehen die großen Gottesverehrer aller Jahrhunderte am staunenden Auge vorüber, angefangen vom Gottmenschen selbst: zugleich die Edelblüten der Menschheit, ein Beweis von der Kraft und deshalb auch von der Wirklichkeit des Gottesgedankens.

Der zweite Segen der liturgischen Lebenshaltung macht sich geltend in der Auffassung vom Menschen. Die Liturgie weist dem Menschen die gebührende Stellung an. Sie zeigt ihn in seiner ganzen Kleinheit und Armseligkeit, aber auch in seiner die gesamte sichtbare Schöpfung überragenden Höhe. Hier wird der Mensch tatsächlich zum Übermenschen,

durch Gnade und Glauben gestellt in die nächste Nähe Gottes. Die Liturgie ist eine Glaubensschule, wie es keine zweite mehr gibt. „Lex orandi, lex credendi — das Gesetz des Betens ist auch das Gesetz des Glaubens“, haben unsere Ahnen gesagt. Die Liturgie wendet sich an den ganzen Menschen, Phantasie, Verstand, Willen. Sie zeigt dem Menschen, woher seine Größe kommt, nicht von unten, sondern von oben; nicht dadurch, daß er sich zum Mittelpunkt seines ganzen Sinnens und Trachtens macht, sondern daß er sich in heiliger Selbstlosigkeit vergißt und Gott hingibt. Nichts illustriert so wie die Liturgie das Herrenwort: „Wer sein Leben lieb hat, verliert es; wer dagegen sein Leben in dieser Welt haßt, wird es für das ewige Leben retten“ (Joh. 12, 25).

Ganz falsch verstünde also die liturgisch-theozentrische Lebenshaltung, wer von ihr eine Beeinträchtigung des Menschen fürchtete, wer meinte, die überragende Bedeutung, die dem Gottesgedanken in der Liturgie eingeräumt ist, unterdrücke etwas wahrhaft Menschliches. Völliges Mißverstehen spricht z. B. aus der folgenden Darstellung: „Das Losungswort . . . ist, daß das jenseitige Reich Gottes, das Reich der Verklärung, bereits in uns ist, da wir doch bereits auferstanden sind in Christo, daß wir also entrückt sind dem ganzen Wandel, dem Wechsel, dem Ringen und Kämpfen und Leiden der Kreatur; daß also, da unser Christentum wesenhaft das Christentum des Fortlebens Christi ist, Katholizismus, des ‚Haupt und Leib Ein Christus‘, daß für diese religiöse Richtung Christus, der Auferstandene, fast alles allein wird; daß das Fortleben dieses Christus in Formen, die in etwa den Wandel der Zeit überdauern und überindividuell sind (in den Formen des Kultus), die einzig mögliche Religiosität ist; daß alle Religiosität des aktiv Persönlichen, des persönlich Aszetischen wie persönlich Mystischen, mehr oder minder ausgelöscht ist in die Religiosität einer ewig dauernden Liturgie des opus operatum, eine Religiosität, die im letzen Grunde nicht der Mensch wirkt, sondern Gott“ (Das Neue Ufer 1926, Nr. 23).

Gerade das Gegenteil ist richtig. Weit entfernt, etwas wahrhaft Menschliches zu unterdrücken, holen Liturgie und theozentrische Religiosität gerade das Beste und Edelste aus dem Menschen heraus. Sie wecken die intensivste Tätigkeit und spannen alle menschlichen Kräfte an. Vom theozentrischen Opfer geht man weg mit dem festen Vorsatz, sein ganzes Tun nach Christi Vorbild in Gottes Dienst zu stellen. Wo Gott hinkommt, da nimmt er nicht, da zerstört er nicht, da gibt er nur, da erhält er, da wirkt er, da verklärt er das Vorhandene. Dieser Gott als lauterste Aktivität sollte eine andere Aktivität lahmlegen? So ist es nicht denkbar, daß eine Ansicht wie die geschilderte Vertreter hat.

Die theozentrisch-liturgische Frömmigkeit ist thomistische Frömmigkeit im Sinne des hl. Thomas, d. h. sie basiert durch und durch auf der Lehre des großen Aquinaten. Es war nicht blinder Zufall, daß der große, heiligmäßige Liturgiker auf Petri Stuhl zugleich auch der Papst war, der mit einer Eindringlichkeit wie wohl keiner seiner Vorgänger das Studium des hl. Thomas vorgeschrieben hat.

Irrig ist es wiederum, wenn diese Frömmigkeit des hl. Thomas, diese theozentrische Frömmigkeit, diese liturgische Frömmigkeit also charakterisiert wird: „So weit noch persönliche Frömmigkeit vorhanden ist, wird diese nicht so sehr zu einem Wirken des Menschen, als zu einem Alleinwirken Gottes, wird zu einem stillen Schlaf in den Armen Gottes, wie zu einem Erleiden Gottes. Es wird schließlich das ganze Ringen des Christen ausgelöscht in Christus; es wird das Christenleben in seiner wesenhaften Geschöpflichkeit, in seinem Ringen und Leiden zu einem Leben Christi allein, das Christenleben zur reinen Erscheinung des Christuslebens. Ich brauche zu dieser zweiten Richtung nichts weiter hinzuzufügen: es ist die Religiosität eines Josef Wittig" (A. a. O.).

Das ist gewiß kein Thomismus. So lehrt nicht der hl. Thomas, so lehren auch nicht die ‚Thomisten'. Gewiß ist nach Thomas und den ‚Thomisten' Gottes Wirken allumfassend, allüberragend, alldurchdringend — aber nicht, um das geschöpfliche Wirken zu vernichten, sondern um das Beste und Edelste und Intensivste aus diesem Wirken herauszuholen; auch nicht, um die Freiheit zu zerstören, sondern um deren Betätigung zu ermöglichen, um jeden zu einem ganz freien Menschen zu machen. Vorübergehend sei bemerkt, daß die Schriften von Josef Wittig mit ‚Thomismus' und Thomas nichts zu tun haben.

Das also ist der fundamentale Segen der liturgischen Lebenshaltung, daß in ihr Gott und Seele die einzig richtige Einstellung zu einander bekommen. Nur kurz erwähne ich noch die Bedeutung der liturgischen Religiosität für die Christologie, für das Geheimnis der Kirche und des Jenseits.

Christi Stellung in der Liturgie ist ganz eindeutig bestimmt. Sie kommt am kürzesten zum Ausdruck in der Praxis der Kirche, ihre Gebete für gewöhnlich an den Vater zu richten, und zwar durch Christus: »per Dominum nostrum Jesum Christum«.

Christus selbst nennt sich Weg, Wahrheit und Leben. Christus ist der Weg: die Leuchte auf diesem Weg ist Christi Wahrheit, die Kraft auf diesem Weg ist Christi Gnade. „Wir haben ihn gesehen voll der Gnade und Wahrheit", sagt Johannes mit unübertroffener Tiefe.

Christus ist uns dies alles nicht bloß dadurch, daß er uns durch seinen Opfertod die Möglichkeit wieder erschlossen hat, zum Vater zu kommen,

sondern auch durch das Vorbild seiner Gesinnung Gott gegenüber in seiner vollständigen Hingabe, die im Opfer der heiligen Messe tagtäglich zum Ausdruck kommt. Die Parole der Nachfolge Christi im tiefsten und umfassendsten Sinne ertönt uns also gerade aus der Liturgie entgegen. Unter diesem Gesichtspunkt kann man die Liturgie auch christozentrisch nennen, insofern er allein uns wahre Gottesverehrung möglich macht und unser Vorbild darin ist. Aber wir dürfen bei der heiligsten Menschheit Christi nicht stehen bleiben. Durch Christus zum Vater, durch Christus als Mensch zu Christus als Gott. „Deus Christus patria est, quo imus, homo Christus via est, qua imus — Christus-Gott ist das Heimatland, zu dem wir pilgern; Christus-Mensch ist der Weg, auf dem wir schreiten", sagt einmal schön der hl. Augustinus (Serm. 123, 2).

Mit Christus hängt das Geheimnis der Kirche auf das engste zusammen. Sie ist ja sein geheimnisvoller Leib. Unter ihm als dem Haupte werden wir auch unter einander vereinigt. Das ist der Sinn aller heiligen Sakramente, besonders der Eucharistie und der Taufe. Gerade die Liturgie erschließt uns das innerste Wesen des Kirchenbegriffes: mystischer Leib Christi. Auch deshalb wird das Verständnis der Liturgie zum größten Segen für die moderne Menschheit werden. Man kann heutzutage oft hören, die Kirche dränge sich ein zwischen Seele und Christus, zwischen die Seele und Gott. Die Liturgie zeigt, daß die Kirche geheimnisvoll eins ist mit Christus und in bezug auf Gott also die gleiche Bedeutung für uns hat wie Christus selber.

Damit ist schon ein weiterer Segen der Liturgie gegeben: Sie bringt Zeit und Ewigkeit in harmonische Verbindung. Sie erinnert uns immer wieder daran, daß die diesseitige Gottverbindung in Glaube und Gnade ihre Vollendung finden muß in jenseitiger Gottschau und Gottbeseligung. Dieses Wandeln in der Hoffnung ist die Verklärung des Erdenlebens. Dies und nichts anderes kann der Wandel mit dem verklärten Christus auf Erden bedeuten: der Hoffnung, der Gesinnung nach sind wir im Himmel. In Wirklichkeit wandeln wir mit dem leidenden Christus durch das Land der Verbannung zum verklärten Christus in die Heimat. Den Mittelpunkt unserer Opferstätte des Altares bildet nicht der verklärte Christus, sondern das Kreuz.

Die Sehnsucht nach Verklärung entzieht uns aber den Realitäten dieses Erdenlebens nicht, sie gibt uns ihnen erst ganz und voll. Je mehr uns die Liturgie zu Ewigkeitsmenschen erzieht — und niemand versteht dies besser als sie — desto mehr macht sie uns zu ganzen Wirklichkeitsmenschen. Durch kampfvolles Gnadenleben hienieden lehrt sie uns das verklärte Ewigkeitsleben verdienen.

Gott, Mensch, Christus, Zeit und Ewigkeit, diese Grundgedanken der Liturgie bewirken eine wesentliche Vereinfachung des christlichen Lebens und Strebens. Das aber ist der letzte Gewinn, den wir aus der liturgischen Lebenshaltung erhoffen: Einfachere Formen unserer Frömmigkeit. Wie wird unserem Volke das christliche Leben durch unerleuchtete ‚aszetische' Schriftsteller und ‚Seelenführer' oft so erschwert! Und warum? „Die Quellen lebendigen Wassers haben sie verschüttet und sich selber Zisternen gegraben, die kein Wasser haben."

Die auf liturgischer Grundlage beruhende Frömmigkeit wird getragen von dem einen großen Grundgedanken der vollen Hingabe an Gott durch sakramentale Vermittlung unseres Herrn Jesu Christi und nach seinem Beispiel. Wie würden durch ein Vorgehen im Sinne dieser Gedanken die seelsorglichen Praktiken vereinfacht; wie viel Zeit und Nervenkraft könnte gewonnen werden! Ein gewaltiges Stück Arbeit im Beichtstuhl bliebe erspart und die schwere Sünde würde seltener. Ein ungeheurer Druck würde von den Gotteskindern genommen werden. Die seelsorgliche Tätigkeit, unter deren Verschiedenheit gerade die Besten unserer Laien seufzen, ließe sich einheitlicher gestalten, indem die Hauptrichtlinien durch die Grundgedanken der Liturgie gegeben wären. Auf der anderen Seite aber trotz oder gerade wegen der großen Einfachheit eine unendliche Mannigfaltigkeit und Fülle, ein Reichtum von Anregungen, die der Individualität jedes einzelnen gerecht werden!

Übrigens ist es gar nicht in unser Belieben gegeben, ob wir uns liturgisch einstellen wollen oder nicht. Die Notwendigkeit ist mit der Tatsache gegeben, daß das heilige Meßopfer im Mittelpunkt des katholischen Kultes steht. Will ich nicht ein ganz oberflächlicher Mensch sein, so muß ich vom Äußeren des Opfers zu seinem Inneren vordringen. Damit ist aber, wie unsere Ausführungen wohl zeigten, die liturgische Lebenshaltung von selbst gegeben, und zwar die hier absichtlich genau umschriebene.

Doch auch da gilt: Keiner kann mitteilen, was er selbst nicht besitzt. Deshalb muß sich der Klerus selber zuerst im angeführten Sinne liturgisch einstellen; er muß Ernst machen mit dem unübertrefflichen Sätzlein, das der Bischof bei der heiligen Weihe allen gesagt hat: „Verstehet, was ihr tut; befolget, was ihr vollziehet!"

Stellen wir den Moment der heiligen Handlung in den Mittelpunkt des persönlichen Betens und Arbeitens und Leidens! Dann kommt ein Strom des Lichtes und der Gnade in die Seele hinein, der uns ganz von selber drängen wird, diesen Segensstrom auch in die uns anvertrauten Seelen hineinzuleiten und so mitzuarbeiten an der Verwirklichung des liturgischen Programmes Pius' X.: „Alles in Christus erneuern."

Der hl. Johannes vom Kreuz

Von P. Alois Mager / Beuron-Salzburg

2. Seine Werke

Johannes vom Kreuz ist nicht bloß ein hervorragender Schriftsteller der Mystik, sondern auch der spanischen Nationalliteratur. Die Literaturgeschichte seines Landes feiert ihn als eine ihrer markanten Persönlichkeiten. An seinen Gedichten rühmt sie die Zartheit des Empfindens, die Anmut des Ausdruckes. Gedanken, Bilder, Vergleiche, sprachlicher Ausdruck stehen stets in harmonischem Ausgleich mit der Eigenart des behandelten Gegenstandes. Er weiß die goldene Mitte zu halten zwischen Naturalismus und abstrakter Welt. Seine Redewendungen sind häufig neu und ursprünglich. Über alles breitet sich der Duft einer innigen, tiefempfundenen Mystik.[1]

Seine Prosa wird als rein und gedankentief bezeichnet. Seine Darstellung geht zwar bisweilen in die Breite und gerät in Wiederholungen. Doch ist sie meistens treffend im Ausdruck und niemals inhaltlich arm; vielmehr ist der Inhalt meistens so drängend und ursprünglich erlebt, daß sprachliche Formen zu versagen scheinen. Nie stehen Ausdrücke um ihrer selbst willen da. Der Geist des Heiligen ist ganz vom Inhalt gefangen. Er hätte es als müßige Arbeit empfunden, gleichsam mit der Feile in der Hand am sprachlichen Ausdruck nachträglich zu verbessern. Eine hohe innere Kultur ließ ihn wie von selber die Sprache handhaben. Manches Unebene und Unausgeglichene in der Darstellung muß aus der Ungunst der Umstände in der Abfassung erklärt werden. Johannes schrieb keine Zeile, weil er berufsmäßig Schriftsteller sein wollte. Wenn die spanische Literatur ihn zu ihren großen Gestalten zählt, so geschah es ohne seine Absicht. Der bedeutendste Kopf des neuesten Spanien, Miguel de Unamuno, würdigt das Schrifttum des Heiligen noch nach einer anderen Seite hin. Er hat zunächst den „Aufstieg zum Berg Karmel" im Auge, wenn er schreibt:[2] „Ich mache mir jedesmal mehr die Überzeugung zu eigen, daß unsere Philosophie, die spanische Philosophie, klar und zerstreut in unserer Literatur, in unserem Leben, in unserem Handeln, in unserer Mystik vor allem und nicht in philosophischen Systemen sich findet. Sie ist konkret.... Die Verse des Jorge Manrique, der Romancero, der Quijote, die Vida es sueno, die Subida al Monte Carmelo umschließen eine Weltanschauung und Lebensansicht."

[1] Vgl. Einleitung in Tomo I. Escritores del Siglo XVI. Biblioteca de Autores Espannoles desde la formacion del Lenguage hasta nuestros dias. Tomo XXVII. Madrid 1901. [2] Del sentimento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos (Madrid 1912), 301.

Unvergleichlich höher steht Johannes vom Kreuz als mystischer Schriftsteller. Als solcher besitzt er jene Weltbedeutung und überzeitliche Geltung, wie sie nur die katholische Kirche verleihen kann. Er hat durch seine mystischen Werke das Eigenleben der Kirche in einer Weise zum Ausdruck gebracht, gefördert und bereichert, daß er zur einzigartigen Würde eines Kirchenlehrers erhoben worden ist. Und gerade diese Ehrung verleiht wiederum seinen Werken ein Ansehen, das sie bis dahin nicht besessen hatten. Sie gelten jetzt als der echte, zuverlässige Ausdruck des katholischen Glaubensbewußtseins in den Fragen des mystischen Lebens. Auf diesem Gebiet war der Heilige auch bisher der größte Systematiker der Neuzeit. Gegenüber den Werken früherer Mystiker haben seine Schriften den großen Vorzug, daß in ihnen ein starkes mystisches Erleben, unabhängig vom sprachlichen Ausdruck, in unmittelbarer Erfassung durch Innenschau bahnbrechend wirkt. Gegenüber der hl. Theresia, die ihn an genialem Blick, an Unmittelbarkeit und Tiefe der Darstellung mystischer Seelenvorgänge weit übertrifft, hat er wiederum das eine voraus, daß er seine mystischen Erfahrungen systematisch und in der in ihrer Wortbedeutung fixierten Sprache der spanischen Hochscholastik darlegte. Es fehlt ihm die Feinheit der Psychologie einer hl. Theresia, aber er ist ein Philosoph und Theologe von Fach. Die Mystik eines Johannes vom Kreuz kann nicht verstanden werden, wenn man nicht vertraut ist mit der Gedankenwelt der spanischen Hochscholastik. Diese aber war auf der Hochschule in Salamanca, wo der Heilige seine philosophisch-theologische Ausbildung erhielt, eine großartige Wiedererneuerung des aristotelisch-thomistischen Systems.

„Die Bücherei der spanischen Autoren", die wir oben nannten, führt folgende Werke unseres heiligen Kirchenlehrers auf: 1. Aufstieg zum Berg Karmel, 2. Dunkle Nacht der Seele, 3. Geistlicher Gesang zwischen der Seele und Christus, ihrem Bräutigam, 4. Lebendige Liebesflamme, 5. Geistliche Winke und Sprüche, 6. Fromme Gedichte, 7. Briefe, siebzehn an Zahl. Wir beschäftigen uns hier nur mit den vier ersten Schriften, die seine mystische Lehre enthalten. Vielfach wird noch eine andere mystische Schrift dem Heiligen zuerkannt, nämlich: Die dunkle Gotteserkenntnis. Ihr Inhalt verrät ohne Zweifel den Geist des heiligen Kirchenlehrers. Doch sticht der innere Aufbau der Gedanken und die sprachliche Gestaltung merklich von der Art seiner übrigen Werke ab. Ich neige mehr dazu, die unmittelbare Verfasserschaft einem anderen, der mit den Schriften des Heiligen wohl vertraut und vielleicht dessen Schüler gewesen ist, zuzuschreiben. Dadurch soll der Bedeutung dieses Werkes, die weit über den Durchschnitt ähnlicher Abhandlungen hinausragt, kein Eintrag geschehen.

Eine andere Frage ist die, in welcher Reihenfolge die Werke des Heiligen aufzuführen sind. Es handelt sich dabei nur um die beiden letzten, die wir behandeln wollen, den Geistlichen Gesang und die Lebendige Liebesflamme. Bisher und auch in der neuen kritischen Ausgabe der Werke des Heiligen[1] wird der Geistliche Gesang an dritter und die Lebendige Liebesflamme an vierter Stelle eingereiht. Da der Heilige bei der Erklärung des dritten Verses der 31. Strophe des „Geistlichen Gesanges" selber auf die „Lebendige Liebesflamme" verweist, scheinen die beiden Schriften ihre bisherigen Plätze vertauschen zu müssen. Hoornaerth, der die neueste französische Übersetzung besorgte, und P. Aloysius ab Immac. Conc., der gelehrte Herausgeber der neuesten deutschen Übersetzung[2], bringen denn auch den Geistlichen Gesang an letzter Stelle. Ich glaube indes nicht, daß diese Umstellung innerlich berechtigt ist. Wir müssen bei den Werken des Heiligen zwischen der zeitlichen und der inhaltlichen Aufeinanderfolge unterscheiden. Inhaltlich dürfte der Geistliche Gesang doch an dritter und die Lebendige Liebesflamme an letzter Stelle einzufügen sein. Denn diese behandelt ausschließlich den letzten und höchsten Grad mystischen Lebens, der hienieden nach übereinstimmender Anschauung der Mystiker erreichbar ist, die mystische Liebesvereinigung oder die geistliche Vermählung. Die „Lebendige Liebesflamme" ist zu einer Zeit geschrieben, wo der Heilige im Vollbesitz dieser Stufe war. In dem Widmungsschreiben, das er ihr vorausschickt, ist, wenn auch in aller Bescheidenheit, betont, daß er jetzt erst wage, über diesen Gegenstand zu schreiben, nachdem er darin einige Erfahrung besitze. Wir wissen von einem Augenzeugen, P. Johannes Evangelista, daß Johannes vom Kreuz die „Lebendige Liebesflamme" innerhalb vierzehn Tagen zu jener Zeit schrieb, als er Provinzialvikar in Granada war, also nach dem Monat Oktober 1585. Ausdrücklich versichert er, daß der „Geistliche Gesang" nicht nur vor der „Lebendigen Liebesflamme", sondern auch vor den beiden anderen Werken, dem „Aufstieg" und der „Dunklen Nacht" geschrieben worden sei. Ganz klar ist die Aussage dieses Augenzeugen nicht. Mit Bestimmtheit aber versichert er, daß der „Geistliche Gesang" vor der „Lebendi-

---

[1] Obras del mystico Doctor San Juan de la Cruz. Edicion critica y la mas correcta y completa de las publicadas hasta hoy con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz, Carmelito Descalzo. Toledo tom. I. 1912; tom. II. 1912; tom. III. 1914.

[2] Des hl. Johannes vom Kreuz Sämtliche Werke (5 Bde). Neue deutsche Ausgabe von P. Aloysius ab Immac. Conc. und P. Ambrosius a S. Theresia, Unbesch. Karm. Bisher erschienen: II. Bd. Dunkle Nacht (XVI u. 186). III. Bd. Lebendige Liebesflamme (IV u. 141). IV. Bd. Geistlicher Gesang (XI u. 308). Alle in 8°. München 1924, Theatiner Verlag. Vgl. auch Poesias de San Juan de la Cruz (Gedichte, spanisch und deutsch). 4° (60) ebd. 1924.

gen Liebesflamme" verfaßt wurde. Dagegen behauptet er an einer anderen Stelle, daß der „Aufstieg" schon begonnen war, als der Heilige nach Granada kam, und ferner, daß der Heilige einen Teil der „Dunklen Nacht" in Granada ausarbeitete. Soviel scheint man mit Sicherheit annehmen zu dürfen, daß der Aufstieg und die Dunkle Nacht noch nicht abgeschlossen, aber doch begonnen — und fügen wir hinzu: zum größeren Teil schon vollendet waren, als er nach Granada kam. Noch ehe er sie abschließen konnte, begann und vollendete er den „Geistlichen Gesang". Freilich so sicher ist der Abschluß nicht anzunehmen, daß er nicht vorher noch hätte die „Lebendige Liebesflamme" verfassen können. Diese, so sahen wir oben, schrieb er in einem Zug innerhalb von zwei Wochen. Man kann daher, ohne die bisherige Aufeinanderfolge der Werke zu ändern, anzunehmen, daß der Heilige im „Geistlichen Gesang" auf die „Lebendige Liebesflamme" verweist. Übrigens ist gerade die Stelle, an der es geschieht, kritisch nicht einwandfrei gesichert, wenn auch die neue kritische spanische Ausgabe diese Lesart beibehält und die andere verwirft. Früher lautete nämlich diese Stelle anders, und es wurde auf die „Lebendige Liebesflamme" als eine künftige Schrift verwiesen. Wie dem auch immer sein mag, sicher ist es, daß Plan und Entwurf des „Geistlichen Gesanges" um Jahre weiter zurückliegen als die Abfassung der „Lebendigen Liebesflamme". Die Strophen des „Geistlichen Gesanges" dichtete er in seiner Gefangenschaft zu Toledo, setzte sie als Rektor des Kollegs in Baeza fort und schloß sie ab in Granada. Wieweit er auch die Erklärung der Strophen schon angefangen hatte, ehe er nach Granada kam, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. Gewiß aber dürfte sein, daß der Geistliche Gesang der Hauptsache nach schon abgefaßt war, als der Heilige die Lebendige Liebesflamme niederschrieb.

Selbst wenn wir nicht mehr nachzuweisen vermöchten, daß der Geistliche Gesang zeitlich vor die Lebendige Liebesflamme zu setzen ist, so müßte es trotzdem inhaltlich geschehen. Ich deutete bereits an, daß die „Lebendige Liebesflamme" die letzte und höchste Stufe hienieden erreichbaren mystischen Erlebens darstellt, und dies in einer Einheitlichkeit und Ausschließlichkeit, die wir bei unserem Heiligen sonst nicht gewohnt sind. Gewiß berührt er auch hier Fragen der anderen Stufen des mystischen Lebens, aber nur so weit, als es die Erklärung der letzten Stufe verlangt. Der „Geistliche Gesang" dagegen füllt die Lücke aus, die zwischen dem „Aufstieg" und der „Dunklen Nacht" einerseits und der „Lebendigen Liebesflamme" andererseits bestünde. Er greift vielfach noch tief in das Gegenstandsgebiet der beiden ersten Werke zurück. Der Aufstieg behandelt das vormystische Stadium: die aktive Reinigung der Sinnes- und

Geistessphäre. Die passive Reinigung des Geistes, mit der das eigentlich mystische Leben einsetzt, wird im ersten Kapitel des ersten Buches vom „Aufstieg" als dritter Teil des Werkes angekündigt. Tatsächlich hat der „Aufstieg" nur zwei Teile; der dritte fehlt. Insofern ist er ein unvollendetes Werk geblieben. Gerade dieser dritte Teil aber bildet den Inhalt der „Dunklen Nacht". So ist die Dunkle Nacht die logische Fortsetzung und Vollendung des Aufstieges. Sie enthält hauptsächlich die erste Stufe des mystischen Lebens und redet darum eingehend vom Wesen der Beschauung in ihren Anfängen. Der Kern, um den sich die Ausführungen des Geistlichen Gesanges lagern, ist die zweite Stufe des mystischen Lebens, das Gebet der einfachen Vereinigung. Der heilige Verfasser entwickelt diese Stufe bis zu dem Grad, den die spanische Mystik als „Geistliche Verlobung" bezeichnet. Sie liegt schon auf der Grenze zur dritten und letzten Stufe, nämlich zur vollkommenen Liebesvereinigung Gegenstandsbereich der „Lebendigen Liebesflamme" hinüber, bildet aber oder geistlichen Vermählung. Insofern greift der „Geistliche Gesang" in den für sich ein einheitliches Ganzes. Es ist bei der Eigenart des mystischen Erlebens selbstverständlich nicht zu vermeiden, daß in allen vier Werken oft dieselben oder ähnliche Gedanken wiederkehren, die für einen weniger tief dringenden Blick die Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit jedes einzelnen Werkes und die strenge Gliederung und Abgrenzung gegeneinander in etwa verschleiern könnten. Tatsächlich aber besteht ein steng logischer Aufbau der eizelnen Werke auf einander in der Weise, daß sie in der vertretenen Ordnung auf einander folgen: Aufstieg, Dunkle Nacht, Geistlicher Gesang, Lebendige Liebesflamme.

So liegen die Werke des hl. Johannes vom Kreuz uns heute vor. Eine weitere Frage aber ist die, ob die Werke wirklich echt sind bzw. ob der Text, der uns heute gegeben ist, vom Heiligen selber stammt. Nur eine sorgfältige literargeschichtliche Untersuchung kann hier Aufschluß geben. Es ist auffallend, daß dieser Frage bisher wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Erstmals hat sie ein unbeschuhter Karmelitenpater, Andreas von der Menschwerdung, ernstlich gestellt. Er wurde 1754 von seinen Oberen beauftragt, eine kritische Ausgabe nach dem handschriftlichen Material zu besorgen. Doch scheint er in seinen kritischen Anforderungen zu weit gegangen zu sein. Die Ausgabe unterblieb. Seine kritischen Vorarbeiten sind uns in einer Handschrift (Ms. 3653) der Madrider Nationalbibliothek erhalten. Dort findet sich ein Satz, der uns einen Einblick gewährt in die kritische Einstellung dieses Gelehrten, und die ablehnende Haltung seiner Oberen verständlich macht. Er schreibt

nämlich: „Im Fall, daß diese gelehrten Patres — gemeint sind die Mauriner — und die königlichen Bibliothekare oder andere, an die wir nicht denken, den in Frage stehenden Vergleich (der verschiedenen Handschriften und Ausgaben der Werke des Johannes vom Kreuz) machten, so ist jetzt schon klar, daß sie diese Bücher vielfach verstümmelt und entstellt fänden und deshalb erklären müßten, die vom Karmel herausgegebenen Werke seien streng genommen nicht die vom Heiligen verfaßten." Die Fragestellung des P. Andreas griff in neuester Zeit der französische Gelehrte Jean Baruzi[1] auf, dem wir unsere Angaben verdanken.

Der erste Teil seines bedeutsamen Buches ist der literargeschichtlichen Untersuchung der Schriften des Heiligen gewidmet. Ausgangs- und Mittelpunkt seiner Darlegungen ist die Textüberlieferung des Geistlichen Gesanges. Von hier aus baut er eine alle Werke unseres Kirchenlehrers umfassende Hypothese auf, die mehr geistreich und kühn als sachlich und inhaltlich begründet ist. Handschriftlich besitzen wir vom Heiligen nur: 1. acht mit seiner Unterschrift versehene Briefe, 2. ein Fragment von 22 Seiten, 3. Bemerkungen am Rand und zwischen den Zeilen in einer Abschrift des Geistlichen Gesanges im Kloster der unbeschuhten Karmelitinnen zu Sanlucar de Barrameda, 4. einen stark zerrissenen Brief, 5. eine Anzahl amtlicher Schriftstücke. Die vier großen mystischen Werke sind nicht in Originalhandschrift erhalten; nur eine Abschrift des Geistlichen Gesanges mit den handschriftlichen Bemerkungen des Heiligen liegt vor. Hier setzte Baruzi ein. Der Geistliche Gesang weist nämlich zwei Textgestalten auf: eine kürzere und eine längere. Die kürzere enthält nur 39 Strophen mit ihren Erklärungen, während die längere eine weitere Strophe bringt. Sie wird aber nicht als letzte angefügt, sondern als elfte eingeschaltet. Zum ersten Mal erscheint der längere Text in einer italienischen Übersetzung der Werke des Heiligen, die 1627 in Rom herauskam. Dann brachte ihn die dritte Ausgabe der Werke in Madrid vom Jahre 1630, die sich auf eine handschriftliche Grundlage beruft. Indem Baruzi die beiden Textausgaben des „Geistlichen Gesanges" mit einander vergleicht, glaubt er den Schluß ziehen zu dürfen, daß die längere eine schwächliche und verwässerte Erweiterung der kürzeren Ausgabe sei. Infolgedessen stellte er die Alternative: „Entweder hat Johannes vom Kreuz, gebrochen durch die Verfolgungen und geschwächt in seinem Wagemut, selber einen verarmten Text an die Stelle seines echten Werkes gesetzt, oder — was alle geschichtlichen und kritischen Daten nahelegen — die zweite Redaktion des „Geistlichen Gesanges" ist ein apokryphes Werk" (35). So nimmt derselbe Gelehrte für alle Werke des

[1] Saint Jean de la Croix et le Problème de l'Experience mystique. Paris 1924.

Heiligen eine zweifache Textgestalt an: eine ursprüngliche und eine durch Abschriften in etwa entstellte. Dafür aber kann er keinerlei Beweis erbringen als höchstens die Tatsache, daß von den anderen Werken keine handschriftlichen Texte mehr vorhanden sind. Auf Grund seiner Untersuchung der beiden Textausgaben des Geistlichen Gesanges, dessen kürzere Fassung durch die handschriftlichen Bemerkungen und Zusätze des Heiligen gesichert ist, glaubt er sich berechtigt, für die anderen Schriften den gleichen Sachverhalt annehmen zu dürfen. Hier aber beginnt die Kritik in Willkür auszuarten. Gewiß darf sich die Wissenschaft erlauben, über gegebene Tatsachen hinaus Hypothesen aufzustellen. Doch müssen solche Hypothesen immer in einem gewissen Verhältnis oder vielmehr in einer gewissen Nähe der Tatsachen bleiben. Baruzi legte sich diese gerade durch die Kritik gebotene Zurückhaltung nicht auf. Die vorhandenen Anhaltspunkte weisen einen ganz anderen Weg, der allerdings auch nur zu einer hypothetischen Gewißheit führt, aber wenigstens den Bereich der gegebenen Daten nicht verläßt und deshalb die größere Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann.

Die kürzere Textausgabe von Sanlucar de Barrameda mit den handschriftlichen Bemerkungen des Heiligen trägt an der Spitze die Bemerkung: „Dieses Buch ist das Konzept, von dem bereits eine Reinschrift genommen wird. Johannes vom Kreuz." Der überkritische P. Andreas von der Menschwerdung hielt daran fest, daß die Schriftzeichen dieser Bemerkung von der Hand des Heiligen selber stammen. Baruzi muß zwar zugeben, daß sie wirklich die Ähnlichkeit mit der Handschrift des Heiligen aufweisen. Dagegen will er an dem Buchstaben J des Namens oben einen Bogen wahrnehmen, der sich sonst in seiner Namenszeichnung nicht finde. Daraus schließt er weiter auf die Hand eines Fälschers, um so die Echtheit der Bemerkung in Frage zu stellen. Der Zweck ist durchsichtig: Wenn die Bemerkung von der Hand des Heiligen ist, dann läßt sie darauf schließen, daß die Handschrift von Sanlucar de Barrameda nicht der eigentliche Text des „Geistlichen Gesanges", sondern nur die erste Unterlage war. Was liegt da näher als die Annahme, daß der erweiterte Text doch vom Heiligen selber stammt. Außerdem gibt Baruzi selber zu, daß die längere Textausgabe vielfach nichts anderes sei als eine Ausführung der handschriftlichen Bemerkungen des Heiligen in der Abschrift von Sanlucar de Barrameda. Bei der anderweitig bezeugten Ähnlichkeit der erwähnten Schriftzeichen mit der wirklichen Handschrift des Heiligen fällt die von Baruzi beobachtete kleine Abweichung am J — bei raschem Schreiben doch keine Seltenheit — kaum ins Gewicht. Es spricht die größere Wahrscheinlichkeit, dazu auch der Vorteil einer natürlicheren

Erklärung als jene gesuchte Baruzis für die Annahme, daß auch die erweiterte Ansgabe des „Geistlichen Gesanges" unmittelbar auf Johannes vom Kreuz zurückgeht. Bestärkt werden wir in dieser Auffassung durch die geschichtlich erwiesene Tatsache, daß gerade der „Geistliche Gesang" dasjenige Werk des Heiligen ist, dessen Abfassung sich jahrelang hingezogen hat. Vor allem die Bemerkung des P. Johannes Evangelista, des Augenzeugen der schriftstellerischen Tätigkeit des Heiligen in Granada, Johannes vom Kreuz habe den „Geistlichen Gesang" dort begonnen und vollendet, ist nur verständlich bei der Annahme, daß eine Um- oder Neubearbeitung daran vorgenommen wurde. Wir wissen doch aus anderen Quellen, daß der Heilige schon früher am „Geistlichen Gesang" gearbeitet hat. Somit ist es besser begründet, bei der bisher allgemeinen Annahme zu bleiben, daß die erweiterte Ausgabe des „Geistlichen Gesanges" gleich den übrigen Schriften vom Heiligen stammt. Sowenig die Hypothese Baruzis über den Geistlichen Gesang bestehen kann, ebensowenig die Analogieübertragung auf die beiden ersten Schriften. Im Laufe der Zeiten kann ja der Textbestand, zumal auf dem Weg der Abschriften, gelitten haben. Aber ernst zu nehmende Gründe sprechen u. E. nicht dafür, daß wir die Gedanken des Heiligen in ihrem ursprünglichen Inhalt nicht besitzen. Wer die einzelnen Schriften inhaltlich einer logischen und psychologischen Analyse unterzieht, wird nicht auf Gedanken und Ausdrücke stoßen, die als Fremdelemente gleichsam aus dem gemeinsamen Rahmen fielen. Wir finden nichts, was nicht von einem und demselben Verfasser stammen könnte. Wenn Baruzi meint, daß der längere Text des „Geistlichen Gesanges" von dem kürzeren sich durch gewisse Spracheigentümlichkeiten und Gedankennuancen unterscheide, so wäre hiermit an sich recht wenig bewiesen. Die Ausdrücke und Gedanken eines Konzeptes sind doch meistens gedrängter als eine breite, ausgeführte Reinschrift. Zudem hat ja der hl. Johannes vom Kreuz zu ganz verscheidenen Zeiten seines Lebens gerade am „Geistlichen Gesang" gearbeitet. Niemand wird aus der Tatsache, daß der zweite Teil des „Faust" sich sprachlich und gedanklich durchweg vom ersten abhebt, den Schluß ziehen, es könnten nicht beide vom selben Göthe stammen. Wir stellen vielmehr in den Werken des Johannes vom Kreuz eine logisch einheitliche Gedankenwelt fest, die nur in einem Verfasser ihren Ursprung haben kann. Wenn Papst Pius XI. den Heiligen zum Kirchenlehrer erhob, so geschah es, weil er als der wirkliche Verfasser der Werke gilt, die uns heute noch unter seinem Namen erhalten sind.

Vielleicht könnte man sich aber doch wundern, daß nur so wenig Handschriftliches von den Werken des großen spanischen Mystikers er-

halten ist. Mehrere Gründe lassen jedoch diese Tatsache wohl begreiflich erscheinen. P. Thomas vom Kreuz legt in einer Zeugenaussage vom Jahre 1597 folgendes dar: „Und er (Johannes vom Kreuz) schrieb mehrere geistliche Schriften. Während er sie verfaßte, schrieb ich sie nieder.“[1] Das legt die Vermutung nahe, daß der Heilige selber nur Konzepte verfaßte, während die Abschrift von anderen besorgt wurde. Als Beispiel mag gerade die von ihm korrigierte Abschrift des „Geistlichen Gesanges“ in der Handschrift von Sanlucar de Barrameda dienen. Auch galt die Verfolgung, die der Heilige Jahre hindurch erfahren mußte, nicht bloß seiner Person, sondern auch seinen Schriften. Gerade dieser wollte man habhaft werden, um Grundlagen für eine Anklage bei der Inquisition zu haben. Wird doch ausdrücklich berichtet, daß jene, die ihn in der Unglücksnacht vom 3. auf den 4. Dezember 1577 mit Gewalt gefangen nahmen, sich aller Papiere bemächtigten, deren sie habhaft werden konnten.[2] Außerdem wissen wir aus zuverlässigen Nachrichten, daß der Heilige selber peinlich Sorge trug für die Vernichtung von Briefen und Papieren, die ihm gehörten, eben aus dem Grund, damit sie seinen Feinden nicht in die Hände fielen. Eine Karmelitin von Beas berichtet: „Man vertraute meiner Hut zahlreiche Briefe an, welche die Klosterfrauen wie Briefe des hl. Paulus ansahen, und Hefte mit erhabenem geistigen Inhalt, einen ganzen Sack voll. Da die amtlichen Untersuchungen damals so groß waren, befahl man mir, alles zu verbrennen, damit sie nicht in die Hände jenes Visitators fielen.[3] Einem Reisebegleiter gab der Heilige selber den Auftrag, einen ganzen Pack Briefe zu verbrennen. Es waren hauptsächlich Briefe, die er von der hl. Theresia empfangen hatte.[4] Schon aus diesen Tatsachen wäre es unangängig, aus dem Mangel an handschriftlichen Grundlagen auf eine Entstellung der Werke des Heiligen schließen zu wollen, die uns heute vorliegen.

Aus welchen Quellen schöpfte nun Johannes vom Kreuz bei Abfassung seiner mystischen Werke? Vor allem war es seine reiche innere Erfahrung. Was er schreibt, ist innerlich tief erlebt. Er selber macht wiederholt auf diese Quelle aufmerksam. Eine weitere Quelle war die Hl. Schrift des Alten und Neuen Bundes. Man braucht nur ein paar Seiten seiner Werke zu lesen, um die Wahrnehmung zu machen, daß seine Ausführungen fortlaufend mit Schriftstellen durchsetzt sind. Der Inhalt der Hl. Schrift war ihm vollkommen geistiges Eigentum geworden. Auch haben ihm die scholastische Theologie und Philosophie wesentliche und reich-

---

[1] Baruzi a. a. O. 52. [2] Vgl. den Brief der hl. Theresia an Philipp II. vom 4. Dezember 1577. [3] Edicion critica, tom. I, pag. XXV ss. [4] P. Andreas von der Menschwerdung im Ms. 13482 der Nationalbibliothek in Madrid.

liche Hilfsmittel geboten. Sein ganzes mystisches System ist auf dieser Grundlage aufgebaut. Immer wieder liefern sie ihm die tragenden und stützenden Balken für das Gebäude, das er aufführt. An vielen Stellen weist er ausdrücklich darauf hin.

Wenn auch hinsichtlich *sonstiger Quellen* in den Werken des Heiligen wenig Anhaltspunkte sind, daß er frühere geistliche Schriftsteller, insbesondere die niederdeutschen Mystiker benützte, so ist es doch sehr wahrscheinlich, daß sie ihm nicht unbekannt waren. Man darf wohl annehmen, daß er während seines Aufenthaltes in Salamanca mit Ruysbroeck, Tauler, Katharina von Genua, Hugo von St. Viktor, Dionysius Areopagita bekannt wurde. Dafür bringt Baruzi sehr beachtenswerte Wahrscheinlichkeitsgründe vor (149 ff.). Wir wissen, daß die hl. Theresia St. Augustins Bekenntnisse, die Konferenzen Cassians, die Moralia Gregors d. Gr., Ludolph den Karthäuser, das Dritte Abc des Franz von Osuna, die Kunst Gott zu dienen von Alfons von Madrid, den Aufstieg auf den Berg Sion von Bernardin von Laredo, Ludwig von Granada las. Es ist kaum anzunehmen, daß Johannes vom Kreuz sie nicht gelesen haben sollte. Es gilt hier noch viel Einzelarbeit zu leisten, um all den ungenannten Quellen nachzuspüren, die bewußt oder unbewußt auf die Gestaltung der mystischen Lehre des Heiligen Einfluß hatten.

Wer aber den Heiligen im Tiefsten seiner Werke kennen lernen will, der darf sich nicht mit dem Äußeren begnügen. Er bliebe an der Schale haften, ohne jemals die unaussprechliche Süßigkeit des Kernes kosten zu dürfen. Die Seele muß sich im Glauben öffnen und in heiliger Liebe zu Gott entzünden, um das Wunder mystischer Gottvereinigung zu begreifen, das der Heilige aus seiner Seele heraus vor uns entfaltet. Es lüften sich die Schleier der Ewigkeit, und ein sanfter und doch starker Hauch des Lebens und der Liebe aus dem Schoß der allerheiligsten Dreifaltigkeit weht uns spürbar entgegen. Wir verstehen das Wort eines hl. Paulus, des in die Tiefen des Geistes blickenden Apostels: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und in keines Menschen Herz ist es gedrungen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor. 2, 9).

Ein Führer durch Schrifttum und Lehre der heiligen Väter[1]

Von P. Anselm Manser / Beuron

Unter den akademischen Lehrbüchern der Väterkunde steht an Verbreitung im In- und Auslande das von Gerhard Rauschen dermalen einzig da. Sie beruht auf mancherlei Vorzügen: wie Gediegenheit, Maßhaltung, Lernbarkeit. So ist das kleine Buch schon reich verdient um die Hebung der patristischen Schulkenntnisse. Ein berufener Fachmann und ein Meister der deutschen Sprache hat es nach dem Heimgange des Verfassers (gest. 12. April 1917) erneuert, erweitert und umgestaltet. Das Gepräge eines fließenden Lernbuches trat dabei etwas zurück und der Charakter eines gedrängten Nachschlagebuchs mehr in den Vordergrund. Die Neubearbeitung hat nun bereits zwei starke Doppelauflagen erlebt. Sie ist getragen vom schönen und schön ausgesprochenen Grundsatz: „Es lohnt sich jede Mühe und Sorge um unsere liebe, schöne Wissenschaft von den Vätern der Kirche" (Vorw. X). Dasselbe warme und verehrende Gefühl für die Väter durchzieht wohltuend das ganze Buch, unbeschadet seiner streng geschichtlichen Sachlichkeit.

Mit wirkungsvoller Entschiedenheit ist das glaubenswissenschaftliche Wesen der hier vertretenen kirchlichen Väterkunde betont. „Die Patrologie ist eine dem gläubigen Wissen von Gott dienende, also theologische Wissenschaft, die alle von der katholischen Kirche als Zeugen für ihre Lehre angerufenen Schriftsteller der altchristlichen Zeit als Einheit erfaßt und nach den methodischen Grundsätzen der Geschichtswissenschaft behandelt" (1). Dieser seiner Wesensbestimmung der Patrologie führt der Bearbeiter Joseph Wittig den Leser schon im Vorwort entgegen: „Ich war mir bewußt, daß ich die ehrwürdigen Männer, die ich im Sinne der Kirche als Väter verehre, nicht als Literaten, sondern als Zeugen des kirchlichen Glaubens zu behandeln habe, und ich freue mich, sagen zu können, daß sich dabei Pietät und unbedingte Wahrheitsliebe immer freundlich begegneten. Vor allem meinte ich, jenen Männern, die zwar nicht als Literaten, aber doch als Zeugen des Glaubens schon von Amts wegen die meiste Autorität haben, nämlich den Bischöfen der Kirche Roms, besondere Abschnitte widmen zu müssen" (VI). Bei der verhältnismäßig sehr weitgehenden und dankenswerten Berücksichtigung der altchristlichen Lehr- und Sittengeschichte in diesem Buch ist das verständlich und angemessen. Für § 68 über die Päpste des vierten Jahrhunderts ist Heinrich Getzeny: Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr.[2] aufmerksam genützt, denn diese stil- und formgeschichtliche Untersuchung hat auch rechts- und ideengeschichtlichen Belang (299).

---

[1] Rauschen, † Dr. Gerh., Grundriß der Patrologie. Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt. 8. u. 9., neubearb. Aufl. [Herders Theol. Grundrisse]. 12° (XX u. 484) Freiburg 1926, Herder. M. 8.60; Gzl. 10.—. [2] Tübinger Dissertation. Günzburg 1922.

Eine andere warm begrüßte Bereicherung dieser Neuauflage sind u. a. die „Väter der Wüste" aus der Blütezeit des Väterschrifttums (218 ff.). Ganz im Sinne des tiefen Möhler heißt es: „Von großer Bedeutung für die Pflege kirchlicher Wissenschaft wurden in dieser neuen Zeit die Einsiedeleien und Klöster Ägyptens, Mesopotamiens, Kleinasiens und Palästinas, besonders als sich aus dem eremitischen Typus des Mönchtums der coenobitische entwickelt hatte. Sie wurden geradezu Schulen der Kirchenväter, nicht nur aszetische, sondern auch wissenschaftliche ... Mit der Zeit traten Einsiedler und Mönche selber in die Reihen der altkirchlichen Schriftsteller. Mühsam graben jetzt die Patrologen und Philologen nach diesen verschütteten Quellen altchristlichen Schrifttums und altchristlicher Wissenschaft, wohl wissend, daß dort die stärkste Kraft christlichen Geisteslebens strömte, auch wenn der literarische Niederschlag in ganz unscheinbaren Formen... auf uns gekommen ist" (217 f.). Eine geschlossene Sonderdarstellung vom Mönchsschrifttum der Väterzeit ist wohl eines der lockendsten und lohnendsten Ziele der Patrologie.

Mit sichtlicher und verständlicher Liebe und auf Grund bekannter Eigenstudien hat Wittig den „Vater des morgenländischen Mönchtums", den hl. Basilius d. Gr. behandelt (§ 58). Mit wenigen Strichen ist S. 252 seine Ansicht vom erfahrungsgemäßen und demütigen Weg zur natürlichen, menschlichen Gotteserkenntnis gezeichnet, der mit den samenhaften Worten der Hl. Schrift und mit der entwickelten Lehre des Aquinaten schön zusammengeht. In der allerdings noch immer umstrittenen Isaiaserklärung heißt es Nr. 161 nach Wittigs Übersetzung entschieden basilianisch: „Wenn es ... Sünde ist, nicht anzusehen die Werke des Herrn und die Werke seiner Hände nicht zu erkennen, so laßt uns die Augen unseres Geistes erheben und anschauen die schöpferischen Gedanken der Werke des Herrn und der großen Schönheit der Geschöpfe, indem wir aus der Ähnlichkeit mit dem Geschaffenen den Urheber der Werke erschauen."

Dieser unvollständigen Isaiasauslegung hatte 1922 Wittig eine kleine Sonderschrift gewidmet und sehr überraschend betitelt: Des hl. Basilius d. Gr. Geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon 374—75. Die Studie mit ihren vielen Beobachtungen und grundsätzlichen Äußerungen über den Eigenwert unfertiger Väterwerke (47), mit den zahlreichen übersetzten Hauptstellen des Kommentars nährt und stützt von neuem die Überzeugung von seiner beziehungsweisen Echtheit. Den Exerzitiencharakter, den örtlichen und zeitlichen Ansatz der Entstehung hat nun der Grundriß (250) beruhigend abgetönt.

Dem Patriarchen der abendländischen Mönche, der Basilius als Vater ehrte, wird eine hochragende Stellung zugewiesen. § 85 ist überschrieben: „Die Begründer der mittelalterlichen Kultur: der hl. Benedikt von Nursia, seine Zeitgenossen und sein erster großer Jünger Kassiodor" (404). Die Jüngerschaft des großen Kassiodor wenigstens dürfte eine geschichtlich hart zu begründende Ehrung des hl. Benediktus darstellen. Treffend da-

gegen und erfreuend wird man belehrt: „... seit Beginn des 6. Jahrhunderts (wurden) die Klöster des hl. Benedikt ein neues Heimats- und Ursprungsland kirchlicher Literatur" (405). Der heilige Römer Benediktus leuchtet hier mit seiner Mönchsregel als führende Gestalt am Eingange des dritten Zeitraums des Väterschrifttums. Wittig betrachtet und bezeichnet ihn als Ausgang der patristischen Literatur und Grundlegung der geistigen Kultur des Mittelalters und als stärker auf das Kultische denn auf das Dogmatische gerichtet (403). Es ist u. a. die Zeit der Entfaltung tiefsinniger Kultusmystik im griechischen Osten, die auch ans Abendland vermittelt wurde (452). Dem Morgenlande fehlten auch in diesem Zeitraum Meister der dogmatischen Gotteswissenschaft keineswegs: so Leontius (§ 95,2), der hl. Maximus (§ 97,2) und als spätester der auch für den Westen sehr einflußreich gewordene Johannes von Damaskus (§ 99), deren Hauptlehren klar skizziert sind. Im Vorwort erklärt der Herausgeber als eines seiner Ziele: „Bei der Auswahl des Stoffes habe ich danach gestrebt, daß unsere jungen Theologen ein möglichst lückenloses Bild von dem reichen Geistesleben des christlichen Altertums erlangen, daß sie zugleich die Grundlegung der christlichen Kultur des Mittelalters durch die altchristlichen Väter verstehen" (VI). Sie dankt auch den östlichen viel.

Eine andere und leichter erreichbare Absicht geht dahin, mit diesem patristischen Grundriß auch der Liturgiepflege zu dienen, zunächst dem Verständnis und der entsprechenden geschichtlichen Einstellung der zahlreichen Väterlesungen im Stundengebet der lateinischen Kirche (Vorw. VI). Hier sprechen ja die Väter, die auch Väter eines großen Teils der Liturgie sind, noch immer, und es drängt doch den denkenden Beter zuweilen zur näheren Frage: Wer ist's? Glücklich fügt sich das fast gleichzeitige Erscheinen der „Väterlesungen des Breviers"[1]. Der Grundriß bietet aber auch sonst eine Fülle von Angaben über die altchristlichen Liturgien und Liturgiebücher vom neuern Stand der Forschung aus. Insbesondere sind die Hymnen berücksichtigt und zum Teil sogar einzeln im ersten der beiden kostbaren Register vermerkt. Noch mehr ist das zweite ein Wegweiser zu liturgischen Dingen und Gedanken. Wie viel kann der Suchende da z. B. über Messe und Sakramente aufspüren! § 92 enthält eine kernige Skizze der Mysterientheologie des sog. Areopagiten Dionysius, der u. a. den gegenständlichen innern Wert und Vorteil der liturgischen Begräbnisfeier lehrt (442). In diesem Buch liegt überhaupt ein schönes Stück historischer Theologie vor mit Quellenstoff zu bleibendem Gebrauch. Und doch wäre er eine Befreundung mit dem Geiste einer schöpferischen Zeit.

Manche neue Forschungsfrucht und Anschauung aus dem Gebiet der Väterkunde wird in dieser Neubearbeitung wohl erstmals weiteren Akademikerkreisen bekannt, und das in der klaren Fassung und Beurteilung eines erfahrenen Mitforschers. Mit emsigem und rührigem Umblick ist eine große Summe gerade der neuesten und allerneuesten patristischen

[1] Von P. Athanasius Wintersig, in Ecclesia Orans, Freiburg, Herder.

Textausgaben und Arbeiten — selbst noch im Vorwort — gebucht. Viel des Wichtigen und Älteren gilt es anderswo nachzusuchen, vorab in der unentbehrlichen Patrologie und Geschichte der altkirchlichen Literatur des verehrten Münchener Altmeisters Otto Bardenhewer. Schon aus seiner Patrologie lassen sich für den ganzen Umfang des Stoffes die meist gar knappen Umrisse vom Lebenslauf und der zeitgeschichtlichen Stellung der Väter im kleineren Buche Rauschen-Wittigs zweckdienlich ausfüllen. Dagegen ist dieses ungleich reicher an dogmen- und lehrgeschichtlichen Angaben und vor allem an deutsch wiedergegebenen charakteristischen Äußerungen der Väter. Damit ist ein Schatz von quellenmäßiger Belehrung und nicht selten auch Erbauung hinterlegt. Das zweite Register ist überdies ein leicht und rasch öffnender Schlüssel zu manchen Perlen aus dem altchristlichen Denken und Leben. Das Verkosten der ausgehobenen Stellen sollte aber gemäß der Absicht des Herausgebers zum Vertrautwerden mit ganzen Väterwerken anregen und führen. „Als wichtigstes Ziel erschien mir ..., daß die künftigen Priester die Väterschriften lesen und gebrauchen lernen" (Vorw. VI). Der Gewinn wäre reich und vielfältig. Die heiligen Väter bleiben immer Lebensvermittler, und der mittelalterliche deutsche Verfasser der Lebensbeschreibung der heiligen Kaiserin Kunigundis (K. 13) meint, die Kirche werde noch täglich durch die Lehrfülle der Väter erzeugt.[1] Allerdings „der Leser muß ihnen ein offenes, gutwilliges, der christlichen Wahrheit zugeneigtes Herz entgegenbringen. Dann werden sie ihm eine Quelle des Lichtes und der Freude": erinnert Wittig in der Einleitung mit gesperrten Worten (7). Da äußert er sich allgemein über Grundton und Geist der schriftstellerischen Art der Kirchenväter. „Zuerst noch im Banne altklassischer Kunstmittel, finden sie allmählich einen neuen Stil und ein neues literarisches Schönheitsideal: das der christlichen Einfachheit und der von der Klarheit und Wärme des heiligen Pneuma durchfluteten christlichen Wahrhaftigkeit." Das gemahnt an ein Urteil des hervorragenden theologischen Väterkenners Franz Anton Staudenmaier: „Das ist das Charakteristische der Kirchenväter: sie haben alle eine natürliche religiöse Genialität, und was sie schreiben, trägt das Gepräge eines heiligen Geistes, der als dieser von selbst zugleich ein tiefer und großer Geist ist."

Der Grundriß wuchs in der neuesten Auflage auf 99 gruppierte Paragraphen an. Rauschens Urauflage von 1903 hatte deren nur 75 und dabei oft weit kürzere und weniger gesättigte. Eine Reihe Abschnitte stechen in der Neubearbeitung besonders hervor. So § 5 über das Apostolische Glaubensbekenntnis, dessen christologischer Teil im ursprünglich selbständigen und getrennten Zustand als eine Art „Dankgebet oder Präfation in der Abendmahlsliturgie gedient haben mag" (24). In § 8—12 sind die Apokryphen des Neuen Testamentes in ihren vier

[1] Migne, Patr. lat. Bd. 140 (Paris 1853), Sp. 214 A.

Gruppen eingehend vorgeführt. „In Form und Inhalt unterscheiden sie sich stark von den kanonischen Schriften, sind aber als Überreste urchristlicher Volksliteratur sehr wertvoll" (38). Wie der Bearbeiter gleich anfügt, haben sie in der christlichen Kunst ein breites und dauerndes Nachleben gewonnen. Auch sonst offenbart sich in diesem Hochschulbuch Teilnahme für die volkstümlichen Erzeugnisse des altchristlichen Schriftenschatzes. Wehmütig klingt's auf S. 130: „Bis auf ganz geringe Überreste zerstört sind die privaten Urkunden christlichen Volks- und Familienlebens, die uns zeigen könnten, wie der Glaube der großen Kirche in das Leben der kleinen Leute hineinleuchtete. Es ist aber zu hoffen, daß uns die Papyrusforschung einige Ausbeute liefert." So schließt ein kurzes Wort über das Auseinandergehen altchristlicher Schul- und Volkstheologie. „Die Kirche verhielt sich beiden gegenüber unparteiisch, ... verurteilte die Verirrungen beider, wie sie die Wahrheitskräfte beider in ihren Dienst nahm." Hiebei wird auf zwei Abhandlungen des gewiegten französischen Dogmenhistorikers Jules Lebreton[1] verwiesen, der seinerseits an eine dogmengeschichtliche Beobachtung Newmans anknüpft.

Unter den hundert und aber hundert Ergänzungen, die in die vorliegende Neuauflage eingearbeitet sind, betrifft eine insbesonders auch die christliche Frühgeschichte der Germanenwelt (345 f.) Es ist der römisch gebildete Gotenbischof Maximin, der als Arianer allerdings nicht unter die Kirchenväter zählt und auch sonst keineswegs als theologische Glanzgestalt erscheint. Als er nach seiner Übersiedlung aus dem Balkan nach Nordafrika wohl 427 sich in ein Religionsgespräch mit dem greisen hl. Augustin einließ, war's ein ungleicher Zweikampf. Einen bedeutsamen Fortschritt in der Aufhellung der schriftstellerischen Tätigkeit Maximins verdankt man Dom Bernard Capelle von Maredsous. In längst und unlängst veröffentlichten Texten hat er in stiller Zellenarbeit das lateinische Predigtbuch oder Homiliar des alten Gotenbischofs wieder erkannt und herausgestellt (Revue Bénédictine, 1922). Es ist vorläufig gewiß das älteste Denkmal dieser Art aus der christlich-germanischen Religionsgeschichte, die mit der Väterzeit und Väterkunde so eng verwachsen ist.

Es ist kaum anders denkbar, als daß mancher Leser bei der einen oder anderen Stelle etwas stutzt und ein Fragezeichen einträgt. So u. a. beim Ansatz des rätselreichen leoninischen Sakramentars erst um 600 (369). Bei den Tausenden von Quellen- und Literaturangaben konnte leicht hin und wieder eine entgleisen, was in bestimmten Fällen bei einem Lern- und Nachschlagebuch für Studierende ein wenig beunruhigen mag. Laut S. 25, Z. 10 sollte man in der Augustinusgabe bei Migne, Patr. lat. Bd. 38, Sp. 1072 den wichtigen Symboltext des alten Leriner Mönches und Bischofs Faustus von Reji vorfinden. Was man indessen hier in der echten 215. Predigt des hl. Augustinus liest, ist wohl das Taufsymbol seiner eigenen Bischofsstadt Hippo. Das spätere und südgallische des unaugustinischen Faustus erhebt man am besten aus seinen zwei klaren Ansprachen bei C. Paul Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols usw., Bd. II, Nr. XVI, 183—213, bes. 204—206. Ebensowenig führen die

[1] Löwener Revue d'Histoire ecclésiastique von 1923 u. 1924.

Hinweise S. 46 auf die weiteren Augustinusbände Migne, Patr. lat. 40 (Paris 1861), 1120 und 42, 1150 zum Gebete des hl. Andreas vor dem Kreuz und zur Andreasgeschichte der Maximilla, die man wohl am bequemsten bei Max Bonnet[1] aufsucht. Hier findet sich S. 24—26 lateinisch und griechisch das erhabene, im Andreasoffizium des 30. November mehrfach verwendete Kreuzlob und -Gebet. Im sehr gehaltvollen § 45, Nr. 8 erfreut eine treffliche Kennzeichnung der Unterredungen Gregors d. Gr.; aber die Belegstelle aus ihnen für die „gregorianischen Messen" begegnet nicht im II., sondern erst im IV. Buch, Kap. 55.

Die S. 39 vermerkte Abhandlung des berühmten Dominikaners P. Lagrange über das Hebräerevangelium z. B. durfte 1922 nicht die Revue Bénédictine, sondern wie gewöhnlich die Revue Biblique darbieten. Ludwig Traubes S. 406 genannte bahnbrechende und fesselnde Textgeschichte der Regula Sancti Benedicti benützt der Studierende mit erhöhtem Gewinn in der Neuauflage von P. H. Plenkers (München 1910).

Der Schlußparagraph 99 krönt würdig das reiche und liebgewordene Buch. Er ist dem hl. Johannes von Damaskus gewidmet, der im vielfarbenen Kranze der Väter als abschließende morgenländische Blume prangt und erquickt. Mit Vailhé wird auf S. 454 der Tod des großen Damaszeners auf den 4. Dezember 749 verlegt, während vorn auf S. 8 noch das gewöhnlich angegebene Jahr 754 zu lernen ist.

An der Spitze der lateinischen christlichen Rhetoren des IV. Jahrhunderts erscheint im § 70 der sicilianische Senator und Konvertit Julius Firmicus Maternus, dessen Sprache mitunter auffallend an jene der römischen Liturgie anklingt. Seinen beiden bisher bekannten Werken ist hier S. 310 die auf drei Tage und drei Bücher verteilte Unterredung des Heiden Apollonius und des Christen Zachäus angereiht. Dom Germain Morin hat nämlich diese wenig beachtete Schrift Consultationes Zacchæi et Apollonii rein auf dem Wege der innern Kritik 1916 in einer Meisterstudie des Historischen Jahrbuches der Görresgesellschaft dem vornehmen und feurigen Firmicus zugewiesen. Das Werk erhielt nun auf einmal eine hohe Bedeutung als ältester Auf- und Abriß der christlichen Theologie im lateinischen Abendlande neben einem verwandten Versuch des Afrikaners Lactantius. Erfreulicherweise kann der Grundriß unter der Literatur eine ausführliche, klare und gediegene Sonderarbeit verzeichnen: Dr. August Reatz, Das Theologische System der Consultationes Zacchæi et Apollonii (Freiburg 1920), ein Buch, das auch weiteren Kreisen Einblicke in die Stufe der christlichen lateinischen Lehrentwicklung vor dem Aufglänzen eines hl. Hilarius und Ambrosius vermitteln kann. Es mag etwas überraschen, daß das Buch mit einleuchtender Begründung als Geburtszeit der Consultationes wohl die Zeit des Firmicus übernimmt und erhärtet, seine Vaterschaft aber, gestützt auf grammatische Beobachtungen, nur angeblich findet. Demgegenüber hielten Karl Adam in der Tübinger Theologischen Quartalschrift, Jahrgang 102 (1921), 241 und P. J. Stiglmayr in der Theologischen Revue, XX (1921), 186 in ihren Besprechungen an Firmicus fest. Wittig selbst äußert sich nicht des nähern. Er bietet in diesem Fall sogar keinen Hinweis auf eine Ausgabe dieser „ältesten Summa theologica der abendländischen Literatur" (Reatz 147), die am bequemsten bei Migne, Patr. lat. Bd. 20, Sp. 1071—1166 zu erreichen ist, in etwas besserer Gestalt in der Neuauflage von Lukas d'Acherys Spicilegium, Bd. I (Paris 1721), 1—41.

Diese inhaltlich und sprachlich gewinnende Verteidigungsschrift dient ungemein zur Einführung und Einfühlung in das christliche Glauben und Leben jener Zeit. Im III. Buch, Kap. 2—6 liest man vielleicht die frühesten grundsätzlichen Erörterungen über das Mönchtum aus abendländischer Feder. Das 6. Kapitel über Mönchsberuf und Psalmodie ist für die erhebende Idee und Geschichte des alten Stundengebetes belangreich. Ein Zug, der wiederholt und machtvoll aus dem Zwiegespräch herausleuchtet, ist der eindringlich verfochtene Auferstehungsgedanke und -Glaube. So klingen z. B. das 22. Kap. des I. Buches und das 9. des III. Buches wie Osterbotschaften.

[1] Passio Andreae etc., Lipsiae 1898 (Acta Apostolorum apocrypha, II, 1).

Kleine Beiträge und Hinweise

Der Personalstand des Kölner Seminars der Bursfelder Kongregation

Von P. Paulus Volk / Maria Laach

Treu der alten Tradition des Ordens sah die Bursfelder Kongregation stets darauf, daß die Studien in den einzelnen Klöstern eine intensive Förderung erfuhren. Auf mehreren Generalkapiteln wurde die Sorge für das Studium der Mönche den Äbten streng anempfohlen. 1545 wies das Kapitel auf die ruhmreiche literarische Vergangenheit des Ordens mit folgenden Worten hin: „Ehedem überstrahlte unser Orden alle übrigen an Würde und Alter; einst glänzte er durch die Heiligkeit des Lebens, der Lehrweisheit und wissenschaftlichen Tätigkeit; früher glichen die Klöster wahren Bienenkörben in eifriger Arbeit des Lehren und Lernens, aus denen Männer reich an Wissen und Frömmigkeit hervorgingen, deren wir alle heute noch mit besonderer Hochachtung gedenken, und die der Nachwelt ein leuchtendes Beispiel sind. Heute sind solche Männer seltener geworden; die Kunst des Bücherabschreibens und der Initialenmalerei hat abgenommen. Gelehrte Männer braucht gerade die Jetztzeit, da die Kirche und ihre klösterlichen Einrichtungen auf alle mögliche Weise von den Häretikern angegriffen wird." Deshalb ermahnte das Kapitel alle Äbte, den ganzen Eifer auf eine gründliche Durchbildung der jungen Mönche zu verwenden. Besonders wurden sie auf die Bulle Benedikts XII. „Summa magistri" hingewiesen, die er nach Anhörung der Kardinäle und sechs hervorragender Benediktineräbte erlassen hatte. Zweimal im Jahre waren aus der Bulle Kapitel VII—IX über die Studien vorzulesen.

Bereits 1549 wurde erneut die Notwendigkeit und Pflicht eifriger Studien durch die Mönche auf dem Kapitel betont. Die Äbte hatten, falls in ihren eigenen Klöstern keine Schule war, die jungen Mönche in andere Klosterschulen der Kongregation zu senden. 1550 kam man wieder auf die Bestimmungen über das Studium vom vergangenen Jahre zurück. Ebenso griffen die Äbte 1560 auf das Kapitelsdekret von 1545 zurück und schärften es aufs neue ein. Das Kapitel von 1564 erkannte die Schwierigkeiten an, die sich in manchen Abteien hinsichtlich der Errichtung von Schulen und der Heranbildung von Lektoren durch Kriegsnot, materiellen Zusammenbruch und Mangel an Nachwuchs eingestellt hatten. Das „studium generale" wurde vielen unmöglich. Aber trotzdem hielt das Kapitel es für seine Pflicht, auf den Eifer und die Erfolge der alten Benediktiner hinzuweisen, um die Äbte anzuspornen, gerade für diesen so wichtigen Punkt im klösterlichen Leben auch Opfer zu bringen. Wenigstens sollten in einigen Klöstern geeignete Lektoren der Theologie vorhanden sein, damit zu ihnen die monastische Jugend geschickt werden konnte. Und nochmals 1603 wurde die ganze Aufmerksamkeit der Äbte auf den Studienbetrieb in ihren Abteien gelenkt. Nach Möglichkeit sollte das eigene Kloster auch Pflanzschule der Wissenschaft sein. Falls hierzu die Kräfte fehlten, hatten die Kleriker die benachbarten Abteien aufzusuchen, in denen sie gründlich in das Studium der Philosophie und Theologie eingeführt werden konnten. Dabei war die Lehre des hl. Thomas zu Grunde zu legen, was von mehreren Generalkapiteln ausdrücklich hervorgehoben wurde.

Als Papst Paul V. durch ein Motu proprio vom 31. Juli 1610 bestimmte, daß bei den Studien in den Klöstern auch die hebräische, griechische und chaldäische Sprache betrieben werden sollte, gab der Kölner Nuntius Antonio Albergati diese Verordnung an die Äbte der Bursfelder Kongregation mit der Weisung weiter, sie unverzüglich in allen Abteien durchzuführen.[1] Diese Bestimmung wiederholte die S. Congregatio de propaganda fide auf ausdrücklichen Wunsch Urbans VIII. am 16. Oktober 1623 und fügte als Strafbestimmung bei Nichtbefolgung die Entziehung des aktiven und passiven Wahlrechtes an. Außerdem hatten alle Provinzial- und Generalkapitel die Pflicht, diesem Dekret in den ihnen unterstehenden Klöstern Geltung zu verschaffen.[2]

Weit bedeutsamer als der innerklösterliche Studienbetrieb war für die damalige Zeit die Ausbildung der Mönche an den Zentren der Wissenschaft, an den Universitäten. Die Geschichte des Benediktinerordens beweist zur Genüge die Notwendigkeit dieser Forderung, die auch seit dem zwölften Jahrhundert von den meisten Abteien richtig erkannt wurde. In Paris, Avignon, Douai, Freiburg, Toulouse, Oxford, Cambridge u. a. waren Studienheime für Benediktinermönche errichtet. In Köln gründete die Bursfelder Kongregation 1616 ein Seminar, das ihren Mönchen, die an der Universität studierten, als Heim dienen sollte. Über die Geschichte dieses Seminars siehe meinen Beitrag zur Festschrift für Aloys Schulte (Bonn). Hier soll eine Regensliste, sowie ein Verzeichnis der Alumnen des Kölner Seminars folgen.

Als Hauptquelle kommt die Matrikel der Kölner Universität in Betracht. Von 1389—1559 sind die Eintragungen veröffentlicht,[3] während der Rest noch der Herausgabe harrt.[4] Dabei ist zu bemerken, daß die Jahre 1570—1708 und 1754—1788 noch erhalten sind, während die Jahre 1709—1753 verloren sind. Gerade für die Restaurationszeit des Seminars, die in die Jahre 1652—1740 fiel, waren daher wenig Namen zu finden. Die Frage nach der Vollständigkeit der Matrikel-Eintragungen muß verneint werden. Schuld trifft die Nachlässigkeit der Rektoren, aber auch die Lässigkeit der Bursenregenten, die nur einen Teil ihrer Zöglinge dem Rektor vorstellten. Einige Namen konnten aus der zweiten Hauptquelle, den Totenlisten in den Generalkapitelsrezessen der Bursfelder Kongregation, ergänzt werden. Aber auch dieser Quelle haftet der Mangel der Unvollständigkeit an, da die Äbte nicht immer die Namen aller Toten ihrer Klöster dem Kapitel übersandten. Dieser Mißstand hatte des öfteren auf den Generalkapiteln Anlaß zur Klage gegeben. Eine weitere Quelle waren die Wirtschaftsannalen des Abtes Heinrich Spichernagel von S. Pantaleon zu Köln, die von 1607—1640 reichen, und die seines zweiten Nachfolgers, des Abtes Ägidius Romanus,[5] die die Zeit von 1646—1684 umfassen. Wo nichts anderes vermerkt ist, entstammen Namen, sowie Jahr und Datum der Kölner Universitätsmatrikel.

Regensliste.

P. Stephan Pulinx[6] 1616—1624
P. Heinrich Holtz[7] 1624—1625
P. Lambert Jamar[8] 1625—1629
P. Johannes Xilander[9] 1629—1630
P. Arnold Coletus[10] seit 1630
P. Heinrich Gewogen[11] bis 1639
P. Laurentianus[12] um 1647
P. Martin Ververs[13] 1656—1667
P. Eucherius Bormens[14] nach 1667
P. Beda Wachendorff[15] 1677—1686
P. Thomas Schmitz[16]

Alumnenliste.

1616
Heinrich Wins v. S. Pantaleon (Köln)[17]
Heinrich Graviensis v. S. Pantaleon[18]
Leonard Linnensis v. S. Pantaleon[19]

1617 Mai 5
Johann Loen v. Abdinghof[20]
Leonard Colchen(!) v. S. Trond[21]
Paulus Born v. Marienmünster
Eucharius Stavenschenliel v. Gerode
Servatius Antweiler v. Laach[22]
Heinrich Kolhaas v. S. Martin (Köln)[23]
Heinrich Holtz v. S. Pantaleon[24]

1617 Mai 6
Servatius Hundtgebur v. Brauweiler[25]

1617 Mai 8
Johannes Henningius v. Erfurt[26]

1617
Petrus Syben v. Gladbach[27]

1618 Oktober 31
Theodor Novesiensis v. Erfurt
Gerhard Remagensis v. Deutz[28]
Petrus Clistensis v. S. Michael (Hildesheim)
Wilhelm de Zucka v. S. Trond[29]

1618 November 2
Johannes Eichelt v. Marienmünster[30]

1618 November 3
Andreas Winckens v. Brauweiler[31]

1619 Oktober 30
Benedikt de Vaux v. Luxemburg[32]
Johann Jacoby Waltz v. Seligenstadt[33]
Petrus Suithandt v. Gladbach[34]

1620 Mai 29
Johann Anthonius[35]
Johann von Hoven[36]

1621 Oktober 30
Adolf Loos v. Brauweiler[37]
Wilhelm a Löen v. Marienmünster[38]
Heinrich Gisenburen v. Deutz

1623 Februar 10
Heinrich Kürdt v. Seligenstadt[39]

1623 Mai 26
Johann Lemmell v. S. Jakob (Mainz)
Maurus Fabritius v. S. Pantaleon[40]
Jakob Falais v. Deutz[40a]
1624 November 1
Marcellus Heyderich v. Seligenstadt[41]
Johann tor Westen v. Ammensleben
1625
Antonius Becker v. Brauweiler[42]
Johann Scwartz v. Gengenbach
1626 Februar 19
Gregor Wirtenberger v. Gengenbach
Placidus Hauptmann v. Marienmünster[43]
Benedikt Bertlingh v. Deutz[44]
1629 September 7
Franciscus de Beyune v. S. Trond
1629 Oktober 9
Gerhard Oleyschleger v. S. Trond[45]
Augustin Monheim v. Brauweiler[46]
1629 Oktober 18
Michael Cruchartz v. Seligenstadt[47]
1631 Januar 7
Joh. Placidus Dillenbergh v. Deutz[48]
Johann Heltmann v. Grafschaft[49]
1631 Februar 30
Gerard Gumpertz v. Gladbach[50]
Joseph Huff v. Seligenstadt
Anton Schneidewindt v. Corvey[51]
1631
Heinrich Stockmann v. S. Pantaleon[52]
1632 Oktober 2
Adam Dhalen v. Werden[53]
Bernhard v. Rabenaw v. Fulda[54]
Othmar Her v. Fulda
1635
Theodor Gangelt v. S. Pantaleon[55]
Quirinus Hecker v. S. Pantaleon[56]
1636 Mai 8
Heinrich Cramer v. Ebersmünster
Benedikt Stumpff v. Ebersmünster
1660 November 6
Adam Strithagen v. Brauweiler
Maurus Corker v. Lambspring
1770
Mathias Broich v. Brauweiler[57]

Anmerkungen

[1] Trier, Stadtbibliothek Cod. 1219 fol. 126. [2] Ebda. fol. 214.

[3] H. Keussen, Die Matrikel der Universität Köln, I II Bonn 1892, 1919 (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichte VIII 1, 2).

[4] Herr Stadtarchivar Prof. Dr. H. Keussen von Köln stellte mir die Abschrift der restlichen Matrikelbände in zuvorkommenster Weise zur Verfügung. Für dieses Entgegenkommen sei ihm auch an dieser Stelle ganz besonderer Dank gesagt.

[5] Beide Wirtschaftsannalen sind gedruckt bei B. Hilliger, Die Urbare von S. Pantaleon in Köln, Bonn 1902, 375—507 und 519—584.

[6] Profeß v. S. Trond, wurde am 16. April 1616 als »designatus regens seminarii Benedictini Col.« in Köln immatrikuliert (Matrikel), promovierte zum Lizentiaten der Theologie, wurde 1624 Abt v. Iburg, starb 1626 (Rezeß v. 1626).

[7] Profeß v. S. Pantaleon (Köln), wurde am 5. Mai 1617 in Köln immatrikuliert, promovierte zum Baccalaureus der Theologie, wurde Prior von S. Pantaleon, starb als Regens an der Pest am 17. August 1625 (Rezeß v. 1625; Stadtarchiv Köln G. S. 204 Annales S. Pantaleonis fol. 404).

[8] Profeß v. S. Trond, Excerpte aus seinen Rechnungen als Regens im Epistolare Benedictino-Bursfeldense 1600—1770 (Staatsarchiv Koblenz A VII 1 n. 211 fol. 134), wurde 1629 Procurator generalis Congregationis Bursfeldensis in Rom, wo er 1635 starb (Rezeß v. 1629, 1637).

[9] Profeß v. S. Pantaleon, promovierte 1611 zum Magister artium, wurde 1616 zur Reform nach Corvey gesandt, war 1629 Prior v. S. Pantaleon, ebenso 1631, stürzte am 25. Januar 1658 beim Herabsteigen vom Dormitorium in die Kirche, brach das Kreuz und starb am 6. Februar 1658 (Hilliger 394, 415, 480, 537).

[10] Profeß v. Deutz, 1630 »ad instantiam facultatis theologiæ per D. Pastorem S. Joannis Catharinæ et quondam prioris Augustinensium doctoris consensi, ut pastor S. Brigidæ Horn et regens seminarii Benedictini F. Tuitiensis promoverentur in doctores theologiæ pro honore ordinis et placuit illorum abbatibus et aliis prælatis« (Hilliger 478), wurde später Beichtvater bei den Nonnen in Hagenbusch und starb 1642 als Prior v. Deutz (Rezeß v. 1642).

[11] Profeß v. Liesborn, starb in Gladbach als Regens 1639 (Rezeß v. 1640).

[12] Er wird als Regens in den Briefen des Präsidenten Leonard Colchon v. Seligenstadt vom 26. April und 4. August 1647 erwähnt (Staatsarchiv Düsseldorf, Abtei Werden, Abt. III n. 2 h).

[13] Profeß v. S. Pantaleon, promovierte zum Lizentiaten der Theologie, wurde Lektor der Theologie in S. Pantaleon, zum Regens am 18. März 1665 ernannt, am 11. Februar 1667 als Pfarrer v. S. Mauritius (Köln) eingeführt (Hilliger 553, 558), starb 1680 als Pastor in Boisheim (Rezeß v. 1683; Annales S. Pantal.).

[14] Profeß v. S. Trond, 1667 April 24 »Rm̃s Præses Rm̃o S. Trudonensi scripsit, ut pro regente dignaretur nobis ad aliquot annos concedere P. Eucherium« (Hilliger 559), starb zwischen 1740 und 1767 als Jubilarius (Rezeß v. 1767). Da von 1740—1767 keine Totenlisten in den Kapitelsrezessen geführt wurden, war eine nähere Bestimmung des Todesjahres nicht möglich.

[15] Profeß v. S. Pantaleon, promovierte am 13. Januar 1671 zum Lizentiaten der Theologie und als Subprior am 13. Oktober 1676 zum Doktor der Theologie (Hilliger 566, 577), starb 1686 als Regens (Rezeß v. 1687; Annales S. Pantal.).

[16] Profeß v. Brauweiler, wird in einer Universitätsschrift von 1753 tertio Calendas Martii (Coloniæ Agrippinæ, Typis Theodori Holtzapffel, supra Murum Castrensem) genannt: »S. Congregationis Bursfeldensis Professus, SS. Theologiæ Doctor et Professor ordinarius ac publicus, Examinator Synodalis et Seminarii ejusdem Ordinis Regens«.

[17] »ad instantiam conventus, quia dignus erat, in seminario Unionis, quia rhetor duntaxat erat, tradendum curavi« (Hilliger 415).

[18] »absolutus est pro suo patrimonio ... in seminario Unionis nostræ suis sumptibus et permotus magister artium et in studio theologico formatus baccalaureus theologiæ« (Hilliger 414), wurde 1626 Subprior, starb 1636 als Pastor in Langel (Hilliger 460, 501).

[19] »sua resignavit ad manus abbatis ... 150 imp. numerabunt duabus vicibus, ut in seminario ad biennium agat« (Hilliger 415). [20] starb 1625 (Rezeß v. 1625).

[21] Colchon war 1625—1653 Abt v. Seligenstadt, seit 1642 Präsident der Bursfelder Kongregation. Irrtümlicherweise machen ihn J. Stillbauer, Der wissenschaftliche Zustand der ehemaligen Benediktiner-Abtei der hl. Marzellin und Petrus zu Seligenstadt, in: Programm des Real-Progymnasiums zu Seligenstadt 1876—77, 13 und J. Kempf, Schicksale der Abtei und Stadt Seligenstadt im 30jährigen Kriege, ebda 1872—73, 5 zum Regens des Kölner Seminars. Nach Stillbauer soll Colchon vor seiner Berufung als Lektor nach Seligenstadt 1621 das Amt des Seminarregens bekleidet haben. Aber von 1616—1624 ist als Regens P. Stephan Pulinx einwandfrei bezeugt. Über Colchons Briefwechsel als Präsident, den ich im Düsseldorfer Staatsarchiv auffand, vgl. meine Notiz „Laach und Afflighem" in dieser Zeitschrift IX (1927) 69.

[22] starb 1667 als Senior (Rezeß v. 1667).

[23] starb 1624 als Pastor von S. Brigida (Köln) (Rezeß v. 1624). [24] vgl. Anm. 7

[25] starb 1651 als Prior (Rezeß v. 1651). [26] starb 1662 als Abt (Rezeß v. 1662).

[27] war 1635—1659 Abt; als es galt, das neue monastische Brevier Pauls V. einzuführen, war er ein hartnäckiger Verteidiger der alten Breviere (vgl. meine demnächst erscheinende Arbeit „Zur Geschichte des Bursfelder Breviers", Kap. 4) und Präsident Colchon v. Seligenstadt schrieb in dieser Angelegenheit am 5. Mai 1646 über ihn an P. Adam Adami »Sane si non dure excipiatur, non desistet a cogitationibus suis, quas habuit ab illo tempore, quo fuit Coloniæ studiis incumbendis in Seminario Coloniæ anno 1617 sub Dño Stephano Pulinx Regente bo. mem« (Staatsarchiv Düsseldorf, Abtei Werden, Abt. III Nr. 2 h).

[28] war 1645 Prior v. Corvey. Die Kölner Äbte schlugen ihn 1645 dem Präsidenten Leonard Colchon als Administrator von Spanheim vor wegen seiner großen Erfahrung in Verwaltungssachen. Präsident Colchon berichtete über diesen Vorschlag am 3. September 1645 an den Abt von S. Trond: »P. Gerard Karl, quem dum ageremus in Semi-

nario vocabamus Remagensem, quem agnosco qualificatum« (Staatsarchiv Düsseldorf, Abtei Werden, Abt. III, Nr. 2 h), starb 1651 als denominatus abbas Spanheimensis (Rezeß v. 1651).

[29] In der Matrikel folgt unmittelbar: Rubin Pullings Trudonensis dioec. Leod. mit Weglassung des fr. (= frater) vor dem Namen. Ob es sich hier um einen Benediktiner von S. Trond handelt, ist fraglich.

[30] starb 1683 als Confessarius in Wilbadessen (Rezeß v. 1683).

[31] starb 1676 quodam pastor in Zons, deinde Cellerarius (Rezeß v. 1676).

[32] starb 1631 als Prior (Rezeß v. 1631).

[33] starb 1628 als Coadiutor (Rezeß v. 1628).

[34] machte 1618 Profeß, starb am 3. April 1624 im Seminar (Annalen des Niederrhein Heft 8 S. 197). Der Rezeß v. 1624 nennt ihn Petrus a Zoitland.

[35] Bei Joh. Anthonius u. Joh. v. Hoven fehlt in der Matrikel der Name des Profeßklosters. Im Rezeß v. 1676 wird unter den Toten v. S. Michael (Hildesheim) ein Nicolaus Antonii genannt.

[36] starb 1649. Nach dem Rezeß v. 1649 war er Profeß v. Grafschaft.

[37] starb 1649 als Pastor in Palatinatu Inferiori (Rezeß v. 1649).

[38] starb 1624 im Seminar (Rez. v. 1624). [39] starb 1628 als Culinarius (Rez. v. 1628).

[40] quondam prior in Staden, starb 1653 (Rez. v. 1653). [40a] starb 1637 (Rez. v. 1637).

[41] starb 1649 als Cellerar (Rezeß v. 1649). Im Rezeß heißt er Marcellinus H.

[42] Ant. Becker u. Joh. Scwartz, Diakone und Kandidaten der Theologie starben 1625 mit ihrem Regens Heinrich Holtz an der Pest im Seminar (Rezeß v. 1625.

[43] starb 1662 als Prior (Rezeß v. 1662).

[44] starb 1637 als Pastor in Ordingen (Rezeß v. 1637).

[45] starb 1685 als sacerdos iubilarius (Rezeß v. 1685).

[46] starb 1637 als Diakon (Rezeß v. 1637).

[47] starb 1642 als SS. Theologiæ Baccalaureus (Rezeß v. 1642).)

[48] starb 1637 (Rezeß v. 1637). [49] starb 1683 als Prior (Rezeß v. 1683).

[50] starb 1658 als Pastor (Rezeß v. 1658). [51] starb 1642 als Prior (Rezeß v. 1642).

[52] »diaconus 1631 altera die S. Mathiæ ... apostavit ... triennium absolvit in seminario promotus in baccalaureum et magistrum« (Hilliger 479).

[53] starb 1683 als Abt v. Erfurt (Rezeß v. 1683).

[54] »1649 præpositus in Blankenaw occisus ab Hassis« (Rezeß v. 1649).

[55] »F. Theodorum curavi promoveri in seminario cum F. Quirino sumptibus monasterii nostri« (Hilliger 499), Theodor Gangelt wurde Lizentiat der Theologie (Hilliger 529), starb 1680 als Pastor in Badorff (Rezeß v. 1680).

[56] war 1650 Magister, 1655 Cellerar, starb vor dem 10. Juni 1662 (Hilliger 524, 533, 548; Rezeß v. 1663).

[57] »SS. Theologiæ in Universitate Coloniensi promotus Licentiatus et in nonum mensem Pastor in Willerstorff«, starb 1770 (Rezeß v. 1770).]

„Karl Neundörfer zum Gedächtnis" haben gleichgestimmte Freunde ein feines Büchlein betitelt (Wiesbaden 1926, H. Rauch). Es gilt der Persönlichkeit des gütig-ernsten Mainzer Seelsorgers, des klugen Jugendführers, des verstehenden Beraters im katholischen Frauenbund. Früh und tragisch vollendete sich sein Lauf (13. Aug. 1926). Mit seinem aufsteigenden Namen waren frohe Hoffnungen verknüpft. Vielleicht das Tiefste in ihm lag begründet in seinem geistigen Jüngerschaftsverhältnis zu St. Benedikt. Innere Wahlverwandtschaft hatte ihn in diese Schule geführt. Eine eindringende Studie: „Befehlen und Gehorchen nach der Regel des hl. Benedikt" (Pharus 1916) wurde dem angehenden Führer wertvolle seelische Bereicherung. Geistige Berührung mit der religiös wesenhaften Mahnung St. Benedikts vom „Wahrhaft Gott suchen" verrät das sinnvolle Wort Neundörfers, das ihm wohl der Leitstern seiner eigenen Lebensgestaltung war: „Erfüllt sein vom Wesentlichen gibt innere Sicherheit und führt zu innerer Vollendung". J. U.

Bücherschau

Philosophie und Pädagogik

Hessen, Dr. Joh. / Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. kl. 8° (169 S.) Stuttgart 1926, Strecker & Schröder.

Starke philosophische Begabung, kritischer Sinn und eine gewandte Feder vereinigen sich im Verfasser zu großer Leistungsfähigkeit. Nur ist sie nicht immer gleich glücklich orientiert. Im Bestreben, sachlich zu sein, analysiert die kritische Einstellung des Verfassers weiter auch dort, wo das Elementare begonnen hat, und mißt Vergangenheit an der Gegenwart auch dort, wo erstere ihr eigenes Maß in sich trägt. Diese Art und Weise, zu forschen und zu denken, zeigt sich im vorliegenden Büchlein in ihren Licht- und Schattenseiten. Neben herrlichen Seiten und Gedanken findet sich vieles, was nicht nur Widerspruch, sondern auch Ablehnung erfahren muß. Nur ein Beispiel sei herausgegriffen. Der Verfasser behauptet, daß Thomas wirklichkeits- und lebensfremd gewesen sei. Wer die Kommentare des Aquinaten zu Aristoteles liest, wird dagegen geradezu erstaunt sein über seinen nüchternen Wirklichkeitssinn und die unmittelbare Lebenserfassung. Vgl. auch die feinen Beobachtungen in der Nikomachischen Ethik.

Recht hat H. darin, daß man unmöglich die philosophische Entwickelung auf den Standpunkt des 13. Jahrhunderts zurückschrauben darf — was auch von niemand in dieser Allgemeinheit behauptet wurde. Wenn er dagegen meint, die Grundlagen des thomistischen Systems seien abzulehnen, wird man ihm widersprechen müssen. Entweder gibt es eine philosophia perennis oder es gibt sie nicht. Wenn ja, dann ist es widersinnig, daß jede Zeit von neuem mit dem Grundlegen beginnt. Wenn nein, dann verfallen wir rettungslos dem Relativismus. Gerade die moderne Philosophie ist auf der Fährte, große Verbindungslinien zwischen der mittelalterlichen und der neueren Philosophie nachzuweisen, wie es z. B. bei Heimsoeth in seinem Werk: „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters" (Berlin 1922) geschieht. Eine christliche Phylosophie wird nie anders als auf die sichere Grundlage sich stellen können, die in Thomas von Aquin ihren Abschluß fand. Auf ihr weiterzubauen, ist Aufgabe der späteren Jahrhunderte. Wenn Hessens Schrift nur ein energischer Mahnruf sein sollte, nicht ewig auf den Grundlagen stehen zu bleiben, sondern in rastlosem, selbständigem Denken, das aber immer an dem in der Grundlage niedergelegten Gesamtplan sich orientieren muß, weiterzuarbeiten, dann könnte man sie mit Zustimmung, ja sogar mit Dankbarkeit begrüßen.

Wittmann, Dr. Mich. / Ethik. [Philosophische Handbibliothek, VII. Bd.]. gr. 8° (X u. 398 S.) Kempten 1923, Kösel-Pustet.

Der Verfasser gehört mit zu unseren besten Aristoteleskennern. Vortrefflich ist seine „Ethik des Aristoteles". Er war wie kaum ein anderer vorbereitet, den Ethik-Band für die Philosophische Handbibliothek zu schreiben. Es ist nur zu begrüßen, daß auch hier überall aristotelischer Geist zum Durchbruch kommt. Das gibt dem Werk große Sicherheit. Der Verfasser bleibt aber nicht in der aristotelisch-scholastischen Welt stehen, sondern zeigt weite Aufgeschlossenheit für alle Fragen, welche die moderne Ethik aufwirft. Es sei insbesondere hingewiesen auf die gelungene Auseinandersetzung mit Kant, Windelband, Rickert, Messer, E. V. Hartmann, Wentscher, Zeller usw. Tiefe, verbunden mit Weite, Sachlichkeit und Gründlichkeit drücken den Ausführungen von Anfang bis zu Ende ihr Gepräge auf. In echt aristotelischem Geist sucht W. die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins analytisch-induktiv einerseits und historisch-kritisch andererseits in ihre elementaren Bestandteile zu zerlegen, um dann auf ihnen das System der Ethik aufzubauen. Eines möchten wir jedoch nicht verschweigen, daß die neueren Systeme weniger in sich und ihrer letztlichen Meinung, als vielmehr von des Verfassers eigenem Standpunkt aus gesehen und bewertet werden.

Assenmacher, Dr. Joh. / Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik. [Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik, 1. Bd., 2. H.]. gr. 8° (IX u. 100 S.) Leipzig 1926, Meiner, M. 6.50

Das Individuationsprinzip war eine heiß umstrittene Frage in der mittelalterlichen Philosophie. Ihr widmet der Verfasser eine eindringliche Studie. Er geht ihren Wurzeln nach bis in die Philosophie Platons und Aristoteles' und verfolgt sie aufsteigend bis zum Ausgang der Scholastik. Besonderes Interesse verdient die Umwandlung, die das scholastische Individuationsprinzip in der Philosophie des Suarez erfährt. Die Arbeit ist mit großer Sorgfalt und mit sicherem kritischen Urteil durchgeführt: Ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der scholastischen Philosophie.

Schmitz, Dr. Barthel / Die Freiheit des Ich. Ein Beitrag zum System der Philosophie. gr. 8° (89 S.) Bonn 1925, F. Dümmler. M. 3.50

Ein wichtiges Problem der Philosophie wird hier in Angriff genommen und mit großer Sachkenntnis abgehandelt. Es soll der Zusammenhang zwischen Sein und Erkennen ergründet werden. Die entscheidende Frage ist die, ob man vom Sein zum Erkennen, oder vom Erkennen zum Sein vordringen soll. Thomas oder Kannt? Der Verfasser will — wenn ich mich so ausdrücken soll — Thomas durch Kant begründen, d. h. mit der Methode Kants den Realismus des Thomas rechtfertigen. Es ist aber interessant zu beobachten, wie auf diese Weise Kant aufhört, Kant zu sein, und Thomas, Thomas zu sein. Der Versuch des Verfassers ist höchst beachtenswert, überzeugend ist er nicht. Die Schwierigkeiten, die dagegen sprechen, sind zu groß.

Van Velzen, Dr. S. K. Thoden / Psychoencephale Studien. 6. verm. Aufl. gr. 8° (190 S.) Mit Bild. Joachimsthal i. d. Mark 1926, Selbstverlag. M. 12.—

Die früheren Auflagen dieses interessanten Buches haben bei Philosophen wie auch in Laienkreisen viel Anerkennung gefunden. Dabei vertritt aber van Velzen eine auf den ersten Blick fast bizarr anmutende Lehre, die noch weit entfernt ist, Allgemeingut der zünftigen Wissenschaft zu werden. Gerade deshalb reizt und regt sie an und fördert so die Wissenschaft mehr als die Arbeiten, die auf ausgetretenen Pfaden sich bewegen. Als Ausgangspunkt dient ihm die Lehre seines Vaters, eines holländischen Naturwissenschaftlers, daß nämlich das Gedächtnis kugelförmig ist. Diese Tatsache soll ihren Grund in der halbkugelförmigen Gestalt des Himmelsbogens haben. Die äußerste Form unserer Sehbilder sei vom Himmelsbogen bestimmt. Er sei die Grenze eines Teiles unseres Wesens, weil die Sehbilder in unserem Gedächtnis aufbewahrt werden. Die Seele als materiell betrachtet bestehe aus zwei Teilen, dem Ich als Mittelpunkt und dem kugelförmigen Gedächtnis. Sie hat ihren Sitz im Mittelhirn. Es hat den Anschein, als ließe der Verfasser den Geist als einen weiteren Faktor gelten, der sich an dem gedächtnismäßig aufbewahrten Stoff betätigt; aber er ist in allem an den Stoff gebunden. Soll das heißen, daß unser Verstand keine Begriffe bilden könne, außer auf Grund der sinnlichen Erfahrung, so wäre es aristotelisch. Jedenfalls ist gerade diese Frage reichlich unklar. Philosophisch müssen wir die Schrift ablehnen, dagegen besitzt sie ohne Zweifel einen nicht geringen heuristischen Wert.

Hövels, Dr. Karl / Beiträge zur Kritik der anthroposophischen Welt- und Lebensanschauung und kritische Beleuchtung der anthroposophischen Erziehungs- und Unterrichtslehre. Diss. gr. 8° (VI u. 126 S.) Steyl 1926, Missionsdruckerei.

Fast geschieht der Anthroposophie zu viel der Ehre, daß ihr eine Doktordissertation gewidmet wurde. Eine große Bedeutung aber hat die Arbeit, daß sie nämlich einmal die Erziehungs- und Unterrichtslehre der Anthroposophie einer wissenschaftlichen Untersuchung unterzieht. Die meisten Werke, die sich mit Anthroposophie befassen, beschränken sich auf Darstellung und Kritik der Anthroposophie als Weltanschauung. Sie lassen die Erziehungslehre und auch die Dreigliederung des sozialen Organismus beiseite. Das ist methodisch gerechtfertigt. Denn es handelt sich doch um zu verschiedene Gebiete, wenn auch gewisse

Grundsätze gemeinsam sein mögen. Damit aber soll keineswegs gesagt sein, daß anthroposophische Erziehung und Sozialpolitik weniger Beachtung verdienten. Sie erfordern sogar eine erhöhte Aufmerksamkeit, da es sich um praktische Auswirkungen handelt. Die Anthroposophie stellt Erziehung und Unterricht in den Dienst ihrer Welt- und Lebensanschauung. Die anthroposophische Schule ist, wie der Verfasser mit Recht betont, Weltanschauungsschule. Schon im Kind soll systematisch das Seelenauge zur Geistesschau geöffnet werden. Darauf ist alles hingeordnet. Das Ergebnis der sorgfältigen Untersuchungen dieser Schrift ist die Feststellung, daß die Erziehungslehre der Anthroposophie ebenso wirklichkeitsfremd und unpsychologisch ist wie ihre Weltanschauungslehre.

Besondere Anerkennung verdient der Fleiß, mit dem der Verfasser die Literatur über, für und gegen die Anthroposophie zusammentrug. Sie umfaßt in der Schrift nicht weniger als 57 Kleindruckseiten. Interessant ist auch der Stundenplan der anthroposophischen Waldorfschule, der am Schluß beigegeben ist. Die anthroposophische Bewegung dürfte ihren Höhepunkt schon überschritten haben. Seit Rudolf Steiner nicht mehr unter den Lebenden weilt, fehlt die starke Persönlichkeit, die den Verfall aufhalten könnte. Vereinten Kräften ist es gelungen, die Bewegung zum Stillstand zu bringen und zu brechen. Auch der Verfasser hat erheblich Anteil daran durch seine Schrift, die einen wichtigen Teil der praktischen Anthroposophie kritisch widerlegt.

Müller, Adam / Schriften zur Staatsphilosophie. Ausgew. und hrsg. von R. Kohler, mit Vorwort von P. Erich Przywara SJ. gr. 8° (XII u. 325 S.) München o. J., Theatiner-Verlag.

Adam Müller ist heute wieder zeitgemäß. Katholischerseits suchen Nationalökonomie und Soziologie wieder an die Romantik anzuknüpfen. Das führt von selber zurück zu seiner überragenden staatsphilosophischen Gestalt. Es ist sicher ein Verdienst, daß der Verlag die staatsphilosophischen Schriften des großen Romantikers neu herausgab. E. Przywara schickt dem Band ein Vorwort voraus, das die Gedankenwelt Adam Müllers einreiht in die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge der Romantik. Ob eine grundsätzliche Nachprüfung alles unwidersprochen lassen könnte, soll hier dahingestellt sein. Beachtenswert ist auch das Nachwort des Herausgebers. Es orientiert trefflich über Leben, Wirken und Schriften des Verfassers.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Vering, Carl / Platons Gesetze. Die Erziehung zum Staate. kl. 4° (190 S.) Frankfurt a. M. 1926, Englert & Schlosser.

Aus hingebender Kenntnisnahme und Liebe heraus widmet der Verfasser dem umfangreichen und vielumstrittenen Alterswerke Platons über die Gesetze ein ebenso klares wie schönes, dabei weiteren Kreisen zugängliches und fruchtbares Buch. Es ist eine fesselnde Führung durch die Gedankenwelt der zwölf teilweise sehr schwierigen und in der Darstellung oft breitlaufenden Bücher der platonischen Greisenunterredung. Und doch lockt diese in religiöser und vorab kulturgeschichtlicher Hinsicht zum Lesen wie vielleicht wenig anderes von Platon. Er bekämpft hier nachdrücklichst Atheismus und Materialismus und verficht die Anschauung, Friede und Wohlfahrt der Gesellschaft gründe auf der Hochhaltung und Wahrung des Göttlichen in und außer dem Menschen. Schon vor langem wurde dieses tiefernste Zwiegespräch gekennzeichnet als der Katechismus der Frommen Griechenlands bis zum Erscheinen des Christentums. Mitunter klingt er fast wie eine Klosterregel und enthüllt überraschende Gedanken und Stimmungen von mystischem Einschlag. „Wer einem Wesen, wie es die Gottheit ist, wohlgefällig werden will, der muß mit allen Kräften bestrebt sein, auch selbst ihm ähnlich zu werden“ (4. B., 8. Kap., Übers. v. Apelt). Darauf läßt Platon seinen Athener und damit sich „als schönsten und wahrsten aller Sprüche“ das Wort äußern: „daß für den Tugendhaften der Opferdienst und der Verkehr mit den Göttern durch Gebete und Weihegeschenke sowie jegliche Art der Gottesverehrung die schönste und herrlichste Leistung und für ein glückseliges Leben förderlicher als sonst irgend etwas ist“ (ebd.). Solche Gedanken treten natürlich in den Überblicken von Verings Buch nur andeutungsweise ohne das besondere Gepräge des platonischen

Vortrages auf. Aber das Buch will ja eben zur Lesung von Platons Werk selbst heranführen und anleiten, nicht sie ersetzen oder ausschalten (6). Sie dürfte an Hand dieses neuen Führers manchem um vieles leichter, vergnüglicher und gewinnreicher werden. An religiöser Bedeutsamkeit steht wohl das 10. Buch obenan, das Vering mit „Staat und Religion" überschreibt. In der schmucken Gesamtausgabe von Platons Schriften im Diederichsschen Verlage hat es allein die Ehre einer Übersetzung erhalten: leider mit einer peinlichen Vorbemerkung (1920). Im Altertum scheint Platons Gesetzedialog viel gelesen worden zu sein. Der ausgezeichnete Schrifterklärer und Bischof Theodoret von Kyros (gest. um 458) berührt und benützt z. B. in seiner kenntnisreichen Verteidigung des Christenglaubens alle Bücher mit Ausnahme des 8. und am öftesten das 10., wie J. Raeders kritische Ausgabe (1904) von Theodorets Graecarum affectionum curatio dartut (332). Platon hat im altchristlichen Geistesleben verschiedentlich eine außergewöhnliche Beachtung gefunden und Zuneigung genossen, so daß es mit ihm in manchen Äußerungen verwachsen erscheint und ohne ihn geschichtswissenschaftlich kaum lebendig erfaßt werden mag. Die christliche Platonfreundlichkeit wird leicht verständlich beim Erwägen von Verings Kernwort: „Platon besaß, wie kein anderer Philosoph vor ihm und nach ihm, den untrüglich sicheren Blick für die ewigen Probleme" (3). Hier schickt sich wohl ein Hinweis auf das herrliche Stück Plato und Paulinus in P. Maurus Carnots OSB. (Disentis) Gedichten (Zürich 1914), 279—282: im Anschluß an die elegische Platonerwähnung des hl. Paulinus von Nola (gest. 431) im Carmen XXXII, v. 35 ff. an Antonius (Ausg. von Hartel im CSEL, Bd. XXX, 329 ff.).

Den maßvollen Anmerkungen (173–184) läßt Vering noch ein Namen- und Sachregister folgen mit vielen ganz neuzeitlichen und aktuellen Stichwörtern. Darnach kann man den ewigen Platon selbst über Tagesfragen beraten. Sehr reich und ein Schlüssel zu hohen Gedanken ist das Stichwort Kunst. Die Ausstattung des Buches ist von entsprechend vornehmer und wohltuender Einfachheit, der sorgsame Druck in klarer Antiqua. Wie seinen „Gesetzen" Platons „Staat" voraufging, so Carl Verings gleichnamige Veröffentlichung (1925) im selben Verlag der gegenwärtigen, die mit dem Denkertestamente „des Seelenvollsten der Hellenen" vertraut macht. In jener entwarf der Verfasser ein kurzes einführendes Platonleben. Im Vorwort erklärt er sich über die Eigenart, den Standpunkt und das Ziel seiner Platonbearbeitung: „Die Form des Werkes (Platons) gänzlich aufzuopfern, um die Gedankengänge des Dialogs völlig frei wiederzugeben" (2). Damit ist wohl ein neuer schöner Weg zu Platon gebahnt.

P. Anselm Manser / Beuron.

Göttler, Prof. Dr. Jos. / Geschichte der Pädagogik in Grundlinien für Vorlesungen. 2. umgearb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 215) Berlin 1923, F. Dümmler.

Der verdienstvolle Vertreter der christlichen Pädagogik in München bietet hier einen gedrängten und doch alles Wesentliche umfassenden Überblick über die Geschichte der Pädagogik. Ein ungeheurer Stoff wird in engem Rahmen gemeistert. Wertvoll und aufschlußreich sind die kritischen Würdigungen des Verfassers zur geschichtlichen Darstellung jeder Epoche. Es dürfte kaum einen Erzieher oder einen an der Erziehung wissenschaftlich Interessierten geben, der zur Aufklärung und Wegweisung dieses vortrefflichen Buches entraten wollte.

Bernberg, J. / Umriß der katholischen Pädagogik. 2. umgearb. Aufl. gr. 8° (XII u. 211) Regensburg 1923, G. Manz.

Das Buch ist aus Überzeugung geschrieben und weckt Überzeugung. Es wirkt erfrischend, daß glatt und unumwunden gesagt wird: „Kein katholisches Kind kann nach einer anderen Lehre zur Tugend erzogen oder geheiligt werden als nach der alleinheiligmachenden Lehre Christi oder der katholischen Lehre" (IX). Diesen Grundgedanken führt der Verfasser in wissenschaftlich unterbauten, aber zuweilen doch zu temperamentvoll formulierten Darlegungen bis in seine letzten Folgerungen durch. Er gerät dabei oft bis hart an die Grenze, wo Extreme sich nicht nur berühren, sondern auch ineinander umzuschlagen pflegen. Es muß aber hinzugefügt

werden, daß er diese Grenze an keinem Punkt überschritten hat. Wir freuen uns indes, daß in einer Zeit von Kompromißkatholizismus auf fast allen Gebieten wenigstens auf einem das Katholische in seiner Ganzheit und Unversehrtheit so nachdrücklich zur Geltung gebracht wird.

Metzler, Dr. Franz Gebh. / Erzieher zur Wahrheit. [Monographien der kath. Moralpädagogik, Bd. I]. kl. 8° (288 S.) Innsbruck 1924, Tyrolia.

Der in wenig Jahren rühmlich bekannt gewordene katholische Verlag Tyrolia gibt eine Sammlung „Monographien der katholischen Moralpädagogik“ heraus. Der vorliegende Band behandelt eine wichtige, für die Erziehung grundlegende Frage: die Erziehung zur Wahrhaftigkeit. Der Wunsch, den der Verfasser im Vorwort ausspricht, daß nämlich sein Werk allen Erziehern ein „nützlicher Behelf zur Bekämpfung der Lüge und zur Erziehung zur Wahrhaftigkeit“ sei, dürfte in viel umfassenderem Maß in Erfüllung gehen, als es seine Bescheidenheit annimmt.

Rumpf, Dr. Albert / Kind und Buch. Das Lieblingsbuch der deutschen Jugend zwischen 11 und 16 Jahren auf Grund einer Rundfrage. Mit 10 Tafeln und zahlreichen Tabellen. gr. 8° (VIII u. 106 S.) Bonn 1926, F. Dümmler. M. 4.—

Eine pädagogisch wie psychologisch gleich interessante Schrift! Ein außergewöhnlich reiches Material sammelte der Verfasser, ehe er an ihre Ausarbeitung ging. Seine Umfrage umfaßt nicht weniger als 36000 Kinder des In- und Auslandes im Alter von 9—16 Jahren. Die Ausarbeitung selber ist sorgfältig und umsichtig. Sie nimmt Fühlung mit der neueren Jugendlichen- und Kinderforschung. Daß auf diesem Gebiet eindeutige Ergebnisse nicht zu erzielen sind, liegt in der Natur der Sache. Wenn auch die menschliche Natur in allen Menschen dieselbe ist, die individuellen Verschiedenheiten sind so mannigfaltig, daß sie niemals auf einen einheitlichen Nenner zu bringen sind. Für Knaben findet der Verfasser folgenden Entwicklungsgang charakteristisch: „Vom räumlich und zeitlich nicht gebundenen Märchen wenden sich seine Interessen zuerst dem räumlich gebundenen Abenteurerbuch und dann erst dem zeitlich gebundenen historischen Erzählungsbuch zu, in der Zwischenzeit gefesselt durch die Jungengeschichte, die die Umwelt des Knaben selbst zum Gegenstand hat.“ Für die Mädchen ergab sich eine etwas andere Entwicklungslinie: „Vom Märchen schreitet es, ohne einen phantastischen Flug in die räumlich getrennte Fernwelt getan zu haben, unmittelbar der Mädchengeschichte zu, die seine eigene Umwelt im Spiegel vorführt.“ Weder Pädagogen noch Psychologen noch Jugendfürsorge können diese aufschlußreichen Schrift entbehren.

Zach, Franz / Modernes oder christlich-germanisches Kulturideal. Ein Wegweiser zum Verständnis der Gegenwart. gr. 8° (XV u. 392) Klagenfurt, Merkel.

Das Buch mahnt ernstlich zur Besinnung. Nach ihm wurde die große Geldnot, die auf uns lastet, herausgeboren aus dem Bruch, den Renaissance und Reformation mit dem christlichen Kulturideal des Mittelalters vollzogen. Rettung kann nur dadurch werden, daß an der Bruchstelle wieder angeknüpft wird, um am christlich-germanischen Kulturideal weiterzuweben. Ein gesunder Optimismus durchweht das Buch. Er überwindet sieghaft den krankhaften Pessimismus vom „Untergang des Abendlandes“. Aus Vorlesungen vor Theologen hervorgegangen, richtet es sich zunächst an den Klerus, aber darüber hinaus an weiteste Kreise der Laienwelt. Möge die eindringliche Predigt nirgends ungehört verhallen, sondern allüberall frische Tat und frohes Hoffen wecken.

Terhünte, P. Herm. J., SCJ. / Religiös-literarische Porträts aus dem zeitgenössischen Frankreich: Lotte, Peguy, Psichari. gr. 8° (47 S.) Sittard 1926, Missionshaus.

Drei Führerpersönlichkeiten aus dem heutigen Frankreich werden uns hier vorgeführt. Sie sind eindrucksvoll dargestellt und werden sicher den Eindruck nicht verfehlen, vor allem auf jene, die irgendwie mit der Führung unserer heutigen Jugend zu tun haben. Der Verfasser hat sich auf den weiten Standpunkt gestellt, daß wir auch vom Ausland lernen dürfen, wie es sich z. B. hier vollauf rechtfertigt.

Häßle, Dr. Joh. / Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII. Untersuchungen über den Wirtschaftsgeist des Katholizismus. gr. 8⁰ (XIX u. 277 S.) Freiburg 1923, Herder.

Mit vollem Recht besteht der obige Untertitel dieses Werkes: Sein Hauptvorzug liegt in der gediegenen philosophischen Grundlegung. Es werden Grundsätze betont, die bishher kaum recht beachtet, jedenfalls nie so klar erfaßt und herausgearbeit wurden, wie es hier geschieht. Schon das Vorwort bringt es eindeutig zum Ausdruck: „Die seinsmäßige Urhaltung ist der Zugang zur willensmäßigen Urnorm" ... „Überall bestimmt die Seinsanlage die Seinsrichtung, die Seinshaltung das Seinsziel." Damit schuf der Verfasser sich eine Methode, die seinen Ausführungen eine gleichmäßige Klarheit und Tiefe sichert. Wir müssen es uns versagen, den Reichtum des Inhaltes hier auszubreiten. Das Buch will nicht bloß gelesen, sondern durchdacht sein. Das Gedankliche aber überwiegt so stark, daß die sprachliche Gestaltung oft nicht wenig darunter leidet. Neuartige und ungewohnte Fremdwortbildungen, sonderbare, fast bizarr wirkende Beispiele und Vergleiche erschweren in etwa das Verständnis des Buches. Der Gedanke aber, der sich dahinter birgt, hält einen in Spannung und regt mächtig an.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Meffert, Dr. Franz / Caritas und Volksepidemien. [Schriften zur Caritaswissenschaft, Bd. I]. 8⁰ (XVI u. 268 S.) Freiburg 1925, Caritasverlag. M. 5.75; geb. 6.90

Der Wunsch nach einem Werk über Weltanschauung und Caritas veranlaßte vorliegendes Buch. Die Liebe und Liebestätigkeit der ersten Christen, die das Staunen und die Bewunderung der egoistischen Heiden hervorrief, dieses Zeichen der echten Jüngerschaft Jesu, ist in seiner Kirche stets in großem Ausmaß geübt und von ihr gefördert worden. Den Nachweis erbringt Meffert, indem er durch die Jahrhunderte hindurch die Lage und Pflege der Aussätzigen, sowie der von der Seuche des sog. heiligen Feuers und der Pest Befallenen dartut. Am eingehendsten befaßt er sich mit den Opfern des Aussatzes, der durch die römischen Soldaten aus Ägypten auch nach Europa kam und nie mehr erlosch. Schon im vierten Jahrhundert gründete die christliche Liebe Spitäler für Aussätzige, so der hl. Basilius in Cäsarea, Fabiola in Rom usw. In Frankreich gab es um 1226 etwa 2000; in der Schweiz sind 194, in Bayern 200 Aussätzigenheime nachweisbar. Vielfach wurde den Aussätzigen bei der Absonderung von den Gesunden die kirchliche Aufnahme in den Orden der Lazarusse zuteil. Der Pflege der Aussätzigen widmeten sich neben zahlreichen hochherzigen Laien und Ordensleuten vor allem die Hospitalbrüder vom hl. Lazarus, gestiftet um die Mitte des zwölften Jahrhunderts. Die am „heiligen Feuer" oder „Antoniusfeuer" Erkrankten — einer vom neunten bis ins vierzehnte Jahrhundert stark auftretenden Brandseuche — fanden Pfleger in den 1095 kirchlich bestätigten Antonitern, die 370 Spitäler unterhielten. Ihre Kollekten trugen vor allem die „Antoniusschweine" ein. Die größten Anforderungen an die christliche Caritas stellten die schrecklichen Pestseuchen, bei denen sie wie schon Mitte des dritten Jahrhunderts zu Karthago und Alexandrien, so später in den frommen Bruderschaften vom hl. Sebastian (seit 680), vom hl. Rochus (gest. um 1380 in der Pflege von Pestkranken) u. a. ihre Feuerprobe bestand. Am fürchterlichsten hauste „der schwarze Tod" von 1347—1351, der bis 1677 eine wechselnde Seuche blieb.

Mefferts anregendes Buch führt in mitunter ergreifender Darstellung Menschenelend und Menschengröße vor, eine beredte Apologie der katholischen Kirche! Zugleich belehrt es vielfach über ferngerückte hagiographische und ikonographische Traditionen. Möge ein großer, dankbarer Leserkreis den Verfasser ermutigen in der Weiterarbeit.

P. Hieron. Kiene / Beuron-Kellenried.

Geschichte und Literatur

Hain, Dr. Karl / Ein musikalischer Palimpsest. Mit 33 Lichtdrucktafeln. [Veröffentl. der Gregor. Akademie zu Freiburg i. d. Sch., 12. Bd.]. gr. 8⁰ (75 S.) Freiburg i. d. Schw. 1925, Kanisiusdruckerei.

Cod. LX. Aug. in der Badischen Landesbibliothek zu Karlsruhe, der aus der Abtei Reichenau dorthin kam, wurde schon von W. Brambach in der „Reichenauer Sänger-

schule" als merkwürdig bezeichnet. Nun ist Hain imstande, in dieser sorgfältig vorangehenden, auch dem kleinsten Detail nachspürenden Arbeit das Rätsel zu lösen. Es handelt sich um ein der Hauptsache nach im 12. Jahrhundert geschriebenes Manuskript, das über seinem Texte auch Neumen wohl des nämlichen Alters stehen hatte. Diese Neumen wurden so ausradiert, daß sie noch zum Teil gut leserlich sind, und im 14. Jahrhundert durch andere Neumen ersetzt. So stellt sich der Kodex als eigentlicher Palimpsest dar. Der ursprüngliche Neumentypus erweist sich als das „Produkt einer Vermischung westlicher (Metz) und östlicher Schuleigentümlichkeiten. Der Hauptanteil entfällt dabei auf die Metzer Richtung" (72 f.). Diese Feststellung, die sich freilich auch durch andere Gründe stützen läßt, ist deshalb von Bedeutung, weil man nur zu leicht geneigt ist, zwischen den beiden Nachbarabteien St. Gallen und Reichenau die innigsten, auch wissenschaftlichen Beziehungen anzunehmen. Das Buch zeigt nichts von den in der St. Galler Einflußzone so beliebten rhythmischen Besonderheiten, auch nichts von den dort gebrauchten »litterae significativae« (73). Andererseits ist es „ohne Zweifel eines der ersten Reichenauer Gesangbücher mit Linien — von den auf uns gekommenen ist es das älteste — und muß seinen Platz neben den ältesten uns bekannten deutschen Neumenhandschriften mit Linien erhalten" (73). In St. Gallen fanden die Notenlinien erst vom 15. Jahrhundert an Eingang.

Die 33 Lichtdrucktafeln, die der Arbeit beigegeben sind, ermöglichen es uns, alle Phasen der deutschen Tonschrift vom 12. bis 15. Jahrhundert zu studieren, und bieten daher ein wertvolles Material.

Einige Kleinigkeiten sind an der fleißigen Arbeit zu beanstanden. S. 21 f. wäre in der Angabe der Buchstaben eine einheitliche Schreibweise wünschenswert: entweder alle kursiv oder alle zwischen Anführungszeichen. S. 30 ist in Z. 6 der Anmerkung „als" zu streichen, S. 36 muß 266 r statt 299 r stehen. S. 46 ist in der 5. Textzeile von unten „quilismatisch" zu lesen. S. 48 hätte Z. 11 von unten bemerkt werden müssen, daß es sich um Taf. 15 fol. 263 v handelt. S. 49 ist die für das befremdende »hec« gegebene Erklärung nicht ohne weiteres einleuchtend. Die am Schluß beigefügten „Proben nach dem Palimpsest-Photographieverfahren von Prof. Kögel" enttäuschen wegen der Unleserlichkeit einer alten Schrift. Bei besserem Verfahren hätte vielleicht doch mehr von der alten Notation herausgebracht werden können. Auch wäre es vorzuziehen gewesen, Seiten zu wählen, die schon früher im Lichtdruck hier gebracht worden sind, damit man einen richtigen Vergleich anstellen könnte.

S. 74 betont der Verfasser, daß „unsere Handschrift bis heute der einzige bekannte mittelalterliche Palimpsest gregorianischer Tradition ist". In der Tat ist Cod. LX Aug. bisher das einzige Antiphonar, das in seiner Urfassung nahezu vollständig als Neumen-Palimpsest auf uns gekommen ist. Es sei jedoch hier angefügt, daß P. A. Dold (Zentralbl. f. Bibliothekswe. 24 [1917], 233—250) eine doppelt reskribierte Wolfenbütteler Handschrift behandelt, in der die ältere Schrift unter anderem auch das Alleluja vom Feste des hl. Martinus in einem Texte bringt, der paläographisch wohl aus der Wende des 9. zum 10. Jahrhundert stammt, mit Neumen, die wohl ein Jahrhundert älter sind als die frühesten des Cod. LX. Aug. Vgl. darüber auch Cäcilienvereinsorgan 52. Jhg. (1917), 105 f.

Trotz dieser kleinen Ausstellungen sei nochmals betont, daß die vorliegende Arbeit die dankbarste Aufnahme verdient.

P. Dominikus Johner / Beuron.

Schiel, Dr. Hubert / Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Mit 5 Bilderbeigaben u. einem Brieffaksimile. 8° (VII u. 280 S.) Freiburg 1926, Caritasverlag. Hlbl. M. 8.80

Es ist keine abschließende Lebensbeschreibung Hirschers (geb. 1787 in Altergarten bei Ravensburg, gest. 1865 als Domdekan zu Freiburg), die uns Schiel darbietet; eine solche stellt er für später in Aussicht. Doch schon dieses Buch verdient unsern Dank in hohem Maße, da es Hirschers Bedeutung gut zur Geltung bringt. Unbestreitbar war dieser eine hervorragende, den deutschen Katholiken für jene Übergangszeit von der Vorsehung geschenkte Persönlichkeit, ein durch und durch gläubig frommer Priester, ein wahrer und edler Charakter, ein heilig-

mäßiger Mann von seltener Fülle und Tiefe des Gemütes. Bedeutend und segensreich war seine Tätigkeit als akademischer Lehrer, als Konferenzredner und fruchtbarer Schriftsteller. Seine überzeugungsvollen Vorträge und schon seine persönliche Erscheinung machte tiefen Eindruck. Große Verdienste erwarb er sich auch um die Volksschule und den Religionsunterricht, um die Erziehung und Weiterbildung des Klerus, um die Rettung verwahrloster Kinder, um die Wahrung kirchlicher Rechte und Freiheiten, zumal als treue Stütze seines Erzbischofs im badischen Kulturkampf. Daneben war er ein gewiegter Kunstkenner und -sammler.

Daß Hirscher trotz bester Absichten einige Lücken und überkommene Vorurteile aus seiner theologischen Ausbildung, die in eine ganz unglückliche Zeit gefallen war, nicht völlig überwinden konnte, daß er, vorwiegend Gemütsmensch, teilweise befangen blieb in einem zu weitgehenden Subjektivismus und in unbilliger Abneigung gegen die ihm kaum bekannte scholastische Theologie, in der er nur einseitig verstandesmäßige und daher „geistlose“ Auffassung der Religion sah, sind eigentlich mehr Mängel als schuldbare Fehler. Sie haben ihm aber sehr geschadet und zu einer leider gehässigen Bekämpfung und Verkennung geführt. Die edle Seelengröße, mit der Hirscher sich verteidigte (82 ff.), ist bewundernswert. Seine Klage: „daß wir nicht im Stande sind, einen Streit mit Ruhe und Milde zu führen, die Sache im Auge zu behalten und unnötige Herbheiten und Verletzungen der Person zu meiden ..., daß wir neben dem, was uns (sei es mit Recht oder Unrecht) mißfällt, das wirklich Gute, welches daneben steht, so wenig anerkennen und unterstützen mögen, gleichsam als ob eine reife Frucht nicht mehr gut wäre, weil unreife daneben liegen ...“ (144), war nur zu berechtigt. Außer einem lateinischen Werkchen über die heilige Messe (1822), einer „unreifen Jugendarbeit“, die ohne sein Wissen und Wollen 1883 auch deutsch erschien, verfiel Hirschers Schrift: „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“ (1849) der kirchlichen Zensur. Vor allem seine Mißbilligung des „Katholischen Vereins“ und sein Verlangen nach Diözesansynoden unter Beteiligung von Laien hatte die Geister stark erregt. Das Unterwerfungsschreiben bekundet seine Glaubensfestigkeit und vorbildliche Demut. Gern stimmt man Hettingers Annahme bei, Hirscher habe „aus Liebe gefehlt.“

Schiel gibt — dabei bisher Unveröffentlichtes — treffliche Proben und Auszüge aus Hirschers Schriften, die sehr vieles enthalten, was auch heute noch volle Beachtung verdient. Dies gilt nicht nur von seinen aszetischen Werken, sondern auch teilweise wenigstens von kirchenpolitischen, sozial-, staats- und völkerrechtlichen Erörterungen. Daher ist es zu begrüßen, daß einzelne Werke, besonders die „Selbsttäuschungen“ und auch die Fastenbetrachtungen in neuer Auflage erschienen.

Einige Ausstellungen an Schiels Arbeit können wir nicht unterdrücken. In Verteilung von Licht und Schatten bleibt er nicht immer ganz gerecht. Es sei auf seine milden Urteile über die Aufklärungszeit, die „wahrhaft geistliche Luft“ im Priesterseminar zu Meersburg im Jahre 1809, über die erste Tübinger Schule, über mehrere ältere Zeitgenossen und Kollegen Hirschers, über den „frommen“, „wohlmeinenden J. v. Wessenberg und die Apostaten Goßner, Boos, Hanhofer hingewiesen, wohingegen die Scholastik, wenngleich meist in Zitaten, fast nur als „entartet, senil, verrottet, verknöchert“ charakterisiert, der hochverdiente H. Maas durch das ohne Richtigstellung mitgeteilte Zitat aus den Spektatorbriefen als vieljähriger Zwietrachtstifter hingestellt wird. Zwischen katholisch und kirchlich gibt es keinen Gegensatz, ebensowenig zwischen persönlicher und liturgischer Frömmigkeit. Deshalb klingt die Behauptung: „Stolz ist durch sein Abrücken von Hirscher nicht katholischer, wohl aber in seinem Sinne kirchlicher geworden“, zum mindesten mißverständlich. Die liturgische Frömmigkeit will die persönliche Herzensfrömmigkeit nicht „verdrängen“, sondern setzt sie voraus und will sie fördern; sie zieht nicht „gepreßte Blumen eigenem Blühen vor“, wohl aber begnügt sie sich nicht mit dem eigenem Blühen (215). Das Gebet ist nicht „das Wesen der Religion“, wohl aber eine wesentliche Betätigung derselben. Den deutschen Katholiken war es seit 1848 um die Befreiung der Kirche von staatlicher Bevor-

mundung und Knechtung zu tun, nicht aber, wie Verfasser mit F. H. Kraus anzunehmen scheint, um „die Verwandlung der Kirche in eine politische Partei" (191).

Diese vereinzelten „unreifen Früchte" können die vielen „reifen", die Schiels gut ausgestattetes und mit vielen Belegen versehenes Werk darbietet, nicht entwerten. Um dieser reifen und edlen Früchte willen verdient es warme Empfehlung.

P. Hieron. Kiene / Beuron-Kellenried.

Schofer, Dr. Joseph / Mit der alten Fahne in die neue Zeit. Politische Plaudereien aus dem „Musterländle". Mit 6 Bildern. gr. 8° (VIII u. 156 S.) Freiburg 1926, Herder. M. 3.20; Gzl. 4.—

Aus einem Schatze reicher Erfahrungen weiß hier ein verdienter Politiker dem jüngeren Geschlechte anregend und packend mitzuteilen. Es wirkt erhebend, durch und durch von christlichem Geiste erfüllte, von edelster Liebe zu Kirche und Volkswohl getragene Gestalten wie H. Hansjakob und Fr. X. Lender, L. Marbe und A. Förderer vorgeführt zu sehen. Und erst der unvergeßliche Theodor Wacker, nach Eifer und Opfermut ein wahrer Apostel! Was dieser selbstlose Priester in bitterharter Zeit der Verfolgung und Knechtung für die Kirche Badens geleistet, steht mit goldenen Lettern in ihren Annalen geschrieben. „An der Seite Wackers" hat Schofer einen beträchtlichen Teil seines Lebens die ganze Arbeitskraft in den Dienst der guten Sache gestellt, um dann selbst in schwerster Zeit die verantwortungsvolle, oft undankbare Bürde eines Parteichefs auf seine starken Schultern zu nehmen. Sein instruktives Buch bietet ungemein lehrreiche Einblicke und Werturteile. Zu einer gerechten Würdigung seiner Einstellung aber ist die genaue Kenntnis der herben kirchenpolitischen Erfahrungen in Baden seit sieben Jahrzehnten unerläßlich. Das Buch bietet reiche Anregung und Belehrung.

Katholischer Literaturkalender. Begr. von H. Keiter, hrsg. von Dr. Jul. Dorneich. 15. Jahrg. Mit 5 Bildnissen. 12° (XXX u. 510 S.) Freiburg 1926, Herder. Gzl. M. 15.—

Bei der heutigen Mannigfaltigkeit der geistigen Arbeitsgebiete, der literarischen Erzeugnisse und schaffenden Kräfte diente der Herdersche Verlag vielen, wenn er neben sein erprobtes „Konversationslexikon" und den aufschlußreichen „Kleinen Herder" usw. nun noch den neubearbeiteten „Katholischen Literaturkalender" gestellt hat. Der Herausgeber hat damit freilich eine mühevollere Aufgabe übernommen, als die allermeisten ahnen, aber sich anderseits auch die dankbarste Anerkennung gesichert. Der Sinn dieses schlichten Bandes liegt weit über seine praktische Brauchbarkeit hinaus in der Stärkung katholischen Chorgeistes und katholischer Arbeitsfreudigkeit. Wenn wir über 5000 Namen literarisch tätiger Katholiken samt ihren Daten und Werken, 550 Zeitschriften, 200 Verlage und dazu eine Anzahl wissenschaftlicher Nachschlagewerke und Gesellschaften vorgeführt bekommen, so weckt das ohne Zweifel Mut und Vertrauen. Das Orts- und Zeitschriftenregister sowie die Totenliste erhöhen die Verwendbarkeit des reichhaltigen Werkes, das sich nicht nur Bibliotheken und Redaktionen, sondern auch dem literarisch interessierten Privatmann als sachkundiger Berater empfiehlt. Für die Beigaben: „Aus der Werkstatt und vom Handwerkszeug" von H. Zerkaulen, sowie „Autor- und Verlagsrecht" müssen Schriftleiter besonders dankbar sein. Über unvermeidliche „Fehler und Lücken", die sich bei eingehender Benützung offenbaren, wird der Herausgeber wunschgemäß in Kenntnis gesetzt.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Celano, Thom. von / Das Leben des heiligen Franziskus von Assisi. Aus dem latein. Urtext übers. von Lic. Ph. Schmidt. 2. verb. Aufl. Mit Nürnberger Holzschnitten v. J. 1512. Basel, Fr. Reinhardt. Gzl. M. 7.20

Christaller, Hel. / Heilige Liebe. Eine Geschichte aus Assisis alten Tagen. 15. Aufl. 8° (372 S.) Illustriert. Basel. Fr. Reinhardt. Gzl. M. 6.—

1) Dies Buch ist ganz alte Legende, einfach, innig, kinderschlicht, voll innerem Wahrheitsgehalt. Es ist dem Verfasser nicht so sehr darum zu tun zu zeigen, wie das äußere Leben des Heiligen verlief, als vielmehr den Heiligen an sich zu zeichnen. Und dieses Wie seiner Heiligkeit ist etwas

so Großes, daß der moderne Mensch erschüttert davor steht. Dieser hl. Franz ist kein weichlicher Schwärmer und Phantast, wie ihn die moderne Welt mitunter sieht; er ist der Mensch, der den Mut hat, mit seiner Gottesidee bis in ihre äußersten Konsequenzen Ernst zu machen, ein Mensch, der so erfüllt ist von Gottesminne, daß jegliches Geschöpf in seiner Nähe davon durchglüht wird. Und dabei ist diese Seele von einer Demut, von einer Strenge gegen sich, von einer Selbstentäußerung und Kindlichkeit, die uns heute fast fremd anmutet. Rührende und ergreifende Züge der heiligen Seele des Poverello blühen aus diesen Legenden auf. Darunter ist freilich manches, was den modernen Menschen beinahe abstößt. Aber wenn wir nur tief genug schauen mit etwas Einfachheit und Kinderglauben, dann finden wir auch in diesen eigenartigen Zügen den liebeglühenden und liebenswürdigsten Heiligen — und müssen ihn lieben ganz so, wie er ist.

Die Sprache der Übersetzung ist gut. Freunde des Ordens werden die beigefügte Chronik des Bruders Jordanus v. Giano mit besonderem Interesse und Freude begrüßen. Die originellen Holzschnitte aus der Nürnberger Schule sind dem Geist der mittelalterlichen Legende sehr fein angepaßt. Alles in allem, für den innerlichen Menschen ein köstliches Buch.

2) Ein wundervolles Buch — gleich stark und lebenswahr in der Schilderung der Personen und Begebnisse als auch in der Schönheit des umbrischen Landes. Und dabei ist es getragen von einer Tiefe des Empfindens, von einer Innigkeit, die hinreißt. Da wird uns der „kleine" große Heilige wahrhaft lebendig. Der Geist seiner allumfassenden Liebe atmet in jeder Zeile dieses Buches und erfüllt fast unbewußt das Herz des Lesers. Und neben Franziskus steht Chiara, seine geistliche Schwester. Mit feinstem psychologischem Verständnis ist der Weg dieser Frauenseele geschildert in opferstarker, entsagender Liebe und in Leid, das dennoch Seligkeit bedeutet.

Niemand wird das Buch aus der Hand legen können, ohne tief ergriffen zu sein von der Größe dieser heiligen Menschen — und ohne einen Funken jener Liebe zu spüren, die Urquell, Meer und letzte Ruhe aller Liebe ist. Beide Bücher, so verschieden sie an sich sind, bilden inhaltlich eine Ergänzung und mögen suchenden und besinnlichen Menschen treue Führer und Freunde sein zu dem großen „modernen" Heiligen, dessen Jubeljahr wir eben feiern.

P. Timotheus Kranich / Beuron.

Zu unseren Bildern. Der verehrungswürdige Altmeister P. Desiderius Lenz vollendete am 12. März in aller Stille das 95. Lebensjahr. Seine erste große Schöpfung in Beuron wurde die St. Mauruskapelle (1868 ff.). Pläne und Skizzen stammen vorwiegend vom Meister, die Ausführung, besonders hinsichtlich der Malereien, ist eine Frucht seiner innigen Zusammenarbeit mit seinen Gefährten, vor allen Jak. Wüger. Unser Titelbild, die Mater dolorosa am Fuße des Kreuzes, die erste Probe einer Serie farbiger Reproduktionen, ist ein Ausschnitt aus dem großen Wandgemälde im Inneren von St. Maurus. P. Odilo Wolff schreibt dazu: „Im Mittelpunkt dieses stillen Heiligtums der leuchtende weiße Leib des Gekreuzigten auf tiefblauem Grunde, mit den sechs jungfräulichen Heiligen, die wie Lilien unter dem Kreuzesbaume emporwachsen". Die jungfräuliche, betrübnisreiche Gottesmutter neben ihrem in Todespein ersterbenden Kind ist die „Lilie unter Dornen — lilium inter spinas". P. A. Pöllmanns Gedicht verdolmetscht den tiefen Stimmungsgehalt des innerlich ergreifenden Bildes.

Die Bilder von Br. Notker Becker in Maria Laach (neben S. 97 u. 112) sind eine wirkungsvolle künstlerische Vergegenwärtigung der schönen und tiefen Parabel des Evangeliums vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11ff.). Nicht nur die Liturgie am Samstag nach dem 2. Fastensonntag ist hiermit illustriert, sondern die ganze tröstliche Pädagogik der Kirche in der heiligen Quadragesima und Osterfreude. Ein eigener Aufsatz des nächsten Heftes wird die Malereien Br. Notkers in der Pfarrkirche zu Düdelingen (Luxemburg) würdigen, von denen wir weitere Proben bringen. J. U.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Die Kirche in Düdelingen (Luxemburg)

Ausgemalt von Br. Notker Becker OSB., Maria Laach

Eine österliche Ansprache
des heiligen Augustinus über den 110. Psalm

Übertragen von D. Eustochium von Kleist / Eibingen

St. Augustinus, der unermüdliche Hirte und Lehrer seines nordafrikanischen Sprengels und schließlich der ganzen heiligen Kirche, hinterließ unter seinen zahlreichen, tiefen Werken eingehende Sinnerklärungen sämtlicher 150 Psalmen. Sie umfassen in der großen Ausgabe der lateinischen Kirchenväter: Migne, Patr. latina, die Bände 36 und 37 (Ps. 110, Sp. 1463ff.) und wurden noch nicht ins Deutsche übertragen. Es sind fast ausschließlich Predigten, die er zu verschiedenen Zeiten vor dem Volke gehalten hat, Vorträge von lebendiger Anschaulichkeit und engster Fühlung mit den Zuhörern, der unmittelbare Erguß tief innerlicher Erfahrung und felsenfester Überzeugung. Vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. IV. Bd. (1924), 431 u. 484. Psalm 110, der erste der sog. Alleluja-Psalmen, ein Preislied Israels auf die Großtaten seines Bundesgottes, regte den heiligen Lehrer zu einer Predigt an das erlöste Gottesvolk des Neuen Bundes voll festesfroher Osterfreude, aber auch liebevoll-ernster Mahnung zu dauerndem Wandel in der Ostergnade an. Die Schriftleitung.

* * *

Gekommen sind die Tage, Alleluja zu singen. Merket auf, meine Brüder, und vernehmet die Worte, die der Herr an uns richtet. Sie wollen uns aufmuntern und unserer Liebe Nahrung bieten; denn gut ist es für uns, in Liebe Gott anzuhangen. Merket wohl auf, ihr guten Sänger, ihr Kinder des Lobes, berufen zur ewigen Glorie des wahren und heiligen Gottes. Merket gespannt auf, die ihr in euren Herzen dem Herrn zu singen und zu psallieren wisset und unaufhörlich Dank saget für alles (Eph. 5, 19f.). Lobet Gott; das nämlich bedeutet Alleluja.

Auch diese Tage zwar kommen und gehen; sie gehen vorüber, um wiederzukehren. Nach ihrem tieferen Sinn aber deuten sie hin auf den einen Tag, der nicht kommt und wieder vorübergeht; es geht ihm ja kein Gestern voraus, sein Kommen zu künden, und es drängt ihn kein Morgen, vorüberzugehen. Ist dieser Tag einmal für uns angebrochen, dann werden auch wir, in ihn ganz eingetaucht, nicht mehr vorübergehen. Singen wir doch an einer Stelle dem lieben Gott: „Glückselig, die in deinem Hause wohnen; in alle Ewigkeit lobpreisen sie dich" (Ps. 83, 5). Das wird die Arbeit jener sein, die jeglicher Arbeit entbehren, das Werk derer, die ganz frei sind, dies die Tat derer, die in die ewige Ruhe eingegangen, die Sorge derer, die aller Sorge enthoben sind. Der entschwundenen Quadragesima, die der Auferstehung des Herrn vorausgeht und die Trauer dieses Lebens versinnbildet, folgen diese hochfestlichen, willkommenen und frohen Ostertage. So wird auch jener Tag, der nach der Auferstehung für den ganzen Leib des Herrn, seine heilige Kirche

anbricht, frei von allen Sorgen und Leiden dieses Lebens in ewiger Seligkeit aufleuchten.

Dieses zeitliche Leben aber fordert von uns Entsagung. Durch Mühen und Kämpfe schwer bedrückt sollen wir voll Verlangen seufzen, in unsere himmlische Wohnung aufgenommen zu werden (2 Kor. 5, 2), und uns von weltlichen Lustbarkeiten fern halten. Das wird durch die Zahl vierzig bezeichnet, die Moses, Elias und der Herr selbst durch Fasten geheiligt haben (Exod. 34, 28; 3. Kg. 19, 8; Matth. 4, 2). Denn das Gesetz, die Propheten und das Evangelium selbst — dies empfängt vom Gesetz und den Propheten seine Bestätigung, weshalb auch unser Erlöser auf dem Berge inmitten beider erstrahlte (Matth. 17, 3) — alle diese drei verlangen von uns, daß wir die Gier nach weltlichen Vergnügungen, die den Menschen in Fesseln schlagen und Gott vergessen lassen, durch entsagendes Fasten zügeln, und dies, solange die Vollkommenheit des Dekalogs gleich einem Harfenspiel auf zehn Saiten nach allen vier Himmelsrichtungen, d. h. über den ganzen Erdkreis hin ertönt. Auf diese Weise ergibt sich aus den zehn, viermal genommen, die symbolische Zahl vierzig. Durch die fünfzig Tage nach der Auferstehung des Herrn jedoch, an denen wir Alleluja singen, wird nicht eines Zeitabschnittes Frist und Verlauf, sondern jene künftige glückliche Ewigkeit versinnbildet. Die Zahl zehn wird nämlich den vierzig hinzugefügt; d. h. den Gläubigen, die sich in diesem Leben aufrichtig mühten, wird der Lohn zuteil, den der Hausvater in gleicher Weise den ersten wie den letzten bereitet hat. — Laßt uns nun lauschen, wie die Brust des Gottesvolkes voll des göttlichen Lobes ist. Es singt dieser Psalm von einem Glücklichen, der in seligem Entzücken aufjubelt; er zeigt im Bilde ein Volk, dessen Herz von Gottesliebe überquillt, d. i. den Leib Christi, von jeglichem Übel befreit.

„Ich will dich preisen, o Gott, aus meinem ganzen Herzen.“ Confessio besagt nicht immer ein Geständnis begangener Sünden; vielmehr wird mit diesem Worte auch der Lobpreis bezeichnet, den wir in demütigem Bekenntnisse feierlich Gott darbringen. Jenes erste Bekenntnis ist voll der Trauer, das zweite voller Freude. Jenes zeigt dem Arzt die Wunde, dieses dankt für die Genesung. Der Lobpreis, von dem hier die Rede ist, zeigt uns einen Menschen, der nicht nur von jeglichem Übel befreit, sondern auch von allem Bösen getrennt ist. Laßt uns sehen, wo man den Herrn aus ganzem Herzen preist. „Im Rat der Gerechten“, heißt es, „und in der Gemeinde“, wohl derer, die auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden (Matth. 19, 28). Kein Ungerechter wird sich mehr unter ihnen finden, kein Judas-Diebstahl mehr zu ertragen

sein; dort wird kein Zauberer Simon mehr getauft, der den Hl. Geist erkaufen wollte, um ihn wieder zu verkaufen (Apg. 8, 13, 18 f.); dort kann kein Kupferschmied Alexander mehr Böses erweisen (2 Tim. 4, 14), und niemand unter dem Schafspelz erheuchelter Bruderliebe sich einschleichen. Vorerst freilich muß die Kirche in solcher Umgebung seufzen; aber sie meidet diese notwendig, wenn alle Gerechten vereinigt sind. Das sind „die großen Werke Gottes, auserlesen nach dem Ratschluß seiner Liebe“. Keinem, der demütig seine Schuld bekennt, entzieht er sein Erbarmen, aber auch keine Gottlosigkeit läßt er ungestraft, da er sogar alle jene züchtigt, die er huldvoll als Kinder annimmt (Hebr. 2, 6). Wenn aber der Gerechte kaum gerettet wird, wo wird der Gottlose, der Sünder bleiben? (1 Petr. 4, 18). Es tue der Mensch, was ihm beliebt. Die Werke Gottes sind nicht so geordnet, daß das Geschöpf, mit freier Entscheidung begabt, den Willen des Schöpfers überbieten könnte, auch wenn es dem göttlichen Willen zuwider handelt. Gott will deine Sünde nicht; er verbietet sie ja. Hast du aber gesündigt, so darfst du nicht meinen, der Mensch habe seinen Willen durchgesetzt und dem Willen Gottes sei Gewalt geschehen.

Wie Gott nämlich die Sünde des Menschen nicht will, so möchte er anderseits dem Sünder gnädig sein, damit dieser sich bekehre und lebe; so ist er aber auch gewillt, am Ende den hartnäckigen Sünder zu bestrafen. Sonst könnte sich dieser stolzen Sinnes dem starken Arm seiner Gerechtigkeit entziehen. Du magst dich also entscheiden, wie du willst, der Allmächtige wird seinen Willen an dir voll und ganz zu verwirklichen wissen. Denn „groß sind die Werke Gottes, auserlesen nach dem Ratschluß seiner Liebe“.

„Preiswürdig und großartig ist sein Wirken.“ Was ist großartiger, als den Sünder zu rechtfertigen? Aber kommt vielleicht der Mensch mit seinem Tun der Hochherzigkeit Gottes zuvor? Verdiente er etwa um des Bekenntnisses seiner Sünden willen gerechtfertigt zu werden? Es stieg, so lesen wir nämlich, nicht der Pharisäer, vielmehr der Zöllner gerechtfertigt vom Tempel herab; denn er wagte nicht einmal, seine Augen gen Himmel zu erheben, sondern er schlug an seine Brust mit den Worten: Gott sei mir Sünder gnädig! Das ist Gottes Großtat, die Rechtfertigung des Sünders. „Denn jeder, der sich erniedrigt, wird erhöht; und wer sich erhöht, der wird erniedrigt werden“ (Luk. 18, 13 f.). Auch das ist eine Großtat des Herrn: wem am meisten verziehen wurde, der liebt am meisten (Ebd. 7, 42 ff.). Großtat des Herrn ist es fernerhin, daß „da, wo die Sünde sich häufte, die Gnade noch überfließender wird“ (Röm. 5, 20). Ist das vielleicht unseren guten Werken zuzuschrei-

ben? Keineswegs! „Nicht den Werken ist es zu verdanken, auf daß niemand sich rühmen könne. Denn sein Gebilde sind wir, in Christus Jesus geschaffen zu guten Werken" (Eph. 2, 9 f.). Gerechtigkeit kann der Mensch doch nur üben, wenn er schon gerechtfertigt ist. Die Rechtfertigung aber nimmt ihren Anfang „mit dem Glauben an den, der den Gottlosen rechtfertigt" (Röm. 4, 5). Somit gehen die guten Werke der Rechtfertigung nicht voraus, als wären sie Verdienst, sondern sie folgen ihr, zum Zeichen, daß sie ein frei empfangenes Gnadengeschenk sind. Was ist es nun mit jenem Bekenntnis? Es ist noch kein Werk der Gerechtigkeit, vielmehr bloß eine Mißbilligung der Sünde. Aber wie dem auch sei, nicht einmal dessen darfst du dich rühmen, o Mensch, damit „sich im Herrn rühme, wer sich rühmt" (1 Kor. 1, 31). Denn „was gehört dir, das du nicht empfangen hättest?" (Ebd. 4, 7). Nicht allein großartig, sondern preiswürdig und erhaben ist also sein Werk der Rechtfertigung des Sünders. Was können wir dazu sagen? Er erbarmt sich, wessen er will, und läßt verstockt sein, wen er will. Handelt Gott deshalb etwa ungerecht? Das sei ferne; denn seine Gerechtigkeit währt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Du aber, o Mensch von dieser Welt, wer bist du, daß du mit Gott rechtest (Röm. 9, 14 ff.).

„Ein Andenken an seine Wunderwerke hat der Herr gestiftet"; diesen erniedrigte, den anderen erhöhte er. Ein Andenken an seine Wunderwerke stiftete er, da er billigerweise sich die ungewöhnlichen Wunder vorbehielt, um schwache, auf Neues bedachte Menschen durch die Erinnerung daran zu stärken. Sind ja doch seine alltäglichen Wunder viel größer. So viele Bäume erweckte er auf der weiten Welt, und niemand wundert sich darüber. Als er aber einen einzigen kraft seines Wortes verdorren ließ, da erfaßte Staunen die Herzen der Sterblichen (Matth. 21, 19 f.). Aber ein Andenken an seine Wunderwerke hinterließ er uns. Dieses Wunder wird aufmerksamen Herzen tief eingeprägt bleiben, weil es nicht durch Alltäglichkeit an Eindruck eingebüßt hat.

Welch anderen Nutzen brachten nun die Wunder, als daß er gefürchtet wurde? Doch was nützte es, ihn zu fürchten, wenn nicht „der gnädige und barmherzige Herr denen Speise gab, die ihn fürchten?" Es ist eine Speise, die nicht verdirbt, ein Brot, das vom Himmel herabstieg (Joh. 6. 27, 51), das er ohne unser Verdienst geschenkt hat. Denn Christus ist für die Gottlosen gestorben (Röm. 5, 6). Niemand könnte also eine solche Speise darreichen, als der gütige und barmherzige Herr. Wenn er aber schon für dieses Leben so Großes gab, wenn der sündige Mensch, der noch der Rechtfertigung bedarf, das fleischgewordene Wort empfangen durfte, was wird der Verklärte in der Ewigkeit erhalten? „Denn in Ewigkeit

wird der Herr seines Bundes gedenken". Und der gab noch nicht alles, der nur ein Pfand gegeben hat.

„Die Kraft seiner Werke tat er seinem Volke kund." Die heiligen Kinder Israels mögen sich nicht betrüben, die alles Ihrige verließen und ihm nachgefolgt sind. Sie sollen nicht traurig fragen: „Wer kann denn gerettet werden, da leichter ein Kamel durch ein Nadelöhr geht als ein Reicher ins Himmelreich?" (Matth. 19, 24 ff.). An ihnen tut ja der Herr die Kraft seiner Werke kund; denn was für Menschen schwierig, das ist leicht für Gott, d. i. „ihnen das Erbe der Heiden zu geben". Denn das Reich Gottes ist auch zu den Heiden übergegangen. Und den Reichen dieser Welt wurde ein Gebot gegeben, nicht hochmütig zu sein, noch auf unsicheren Reichtum zu bauen, sondern auf den lebendigen Gott zu vertrauen (1 Tim. 6, 17). Ihm fällt leicht, was für die Menschen schwierig ist. Viele hat er berufen und selbst die Heiden als Erbschaft für sich in Anspruch genommen. Ja er bewirkte sogar, daß die große Masse derer, die in diesem Leben nicht alles verließen, um ihm nachzufolgen, doch das Leben selbst verachten um der Ehre seines Namens willen. Wie ein Kamel sich niederbeugen muß, um drückende Lasten auf sich zu nehmen, so gingen auch sie gleichsam wie durch ein Nadelöhr durch die stechende Beklemmung der Leiden ein in das himmlische Reich. Das hat er selbst bewirkt, dem alles möglich ist.

„Die Werke seiner Hände sind Treue und Recht." An seine Treue mögen sich halten, die man hier richtet. Gerichtet werden hienieden die Martyrer und vor den Richterstuhl geschleppt, während sie doch selber nicht bloß über ihre Richter, sondern sogar über die bösen Engel zu Gerichte sitzen (1 Kor. 6, 3). Gegen diese haben sie in Wirklichkeit gekämpft, als sie dem Anscheine nach von den Menschen verurteilt wurden. Von Christus trennt nicht Drangsal noch Angst, nicht Hunger noch Blöße noch auch das Schwert (Röm. 8, 35). Denn „getreu sind all seine Satzungen"; er täuscht nicht, sondern er hält, was er versprochen hat. Nur darf man die Erfüllung seiner Verheißungen nicht schon in diesem Leben erwarten oder erhoffen. Sie sind vielmehr „gesichert für die Ewigkeit, gegeben in Treue und Billigkeit". Das ist der wahre und rechte Standpunkt, daß wir hier uns mühen und dort ausruhen, denn „er hat seinem Volk Erlösung gesandt". Wovon aber wird es erlöst als aus der Gefangenschaft dieses Pilgerlebens? Ruhe dürfen wir also erst in der himmlischen Heimat erwarten.

Gott gab den fleischlich gesinnten Israeliten das irdische Jerusalem, „das mit seinen Kindern in Knechtschaft ist." Dies ist der Alte Bund, der sich beschränkt auf den alten Menschen. Die aber hierin das Vorbild ver-

standen, wurden schon damals Erben des Neuen Bundes. Denn jenes Jerusalem von oben ist die Freie, die unsere Mutter ist (Gal. 4,25 f.), das ewige Jerusalem im Himmel. In jenem Alten Bund wurden billig vergängliche Güter verheißen. Und doch: „Für alle Ewigkeit hat er seinen Bund geschlossen." Aber welch anderen Bund als den Neuen? Wer immer du als sein Erbe gelten willst, täusche dich ja nicht! Denke nicht in irdischer Gesinnung an ein Land, das von Milch und Honig fließt. Hoffe nicht auf irdische Landgüter und fruchtreiche, schattige Gärten oder etwas Ähnliches, wonach hienieden ein begehrliches Auge verlangt. Die Habsucht ist die Wurzel aller Übel (1 Tim. 6, 10). Sie muß deshalb hier gänzlich vernichtet und darf keineswegs verschont werden, um etwa drüben ihre Befriedigung zu erwarten. Fliehe vor allem die Strafe und suche der Hölle zu entgehen. Bevor du dich nach Gottes Verheißungen sehnest, fürchte seine Drohungen, denn „heilig und furchtbar ist sein Name".

Du hast vielleicht schon allerlei Ergötzungen dieser Welt genossen, oder aber du kannst in deiner Vorstellung noch größere und mannigfachere gestalten. Trage statt ihrer vielmehr Verlangen nach der Weisheit, der Mutter aller unvergänglichen Güter! Indessen, „der Anfang des Weisheit ist die Furcht des Herrn". Sie wird dich ergötzen; ohne Zweifel wird sie dir unaussprechliche Freude bereiten durch die keuschen und immerwährenden Umarmungen der Wahrheit. Doch bevor du nach Belohnungen verlangst, mußt du daran denken, Verzeihung deiner Schuld zu erwirken. Wohlan! „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn. Das ist eine gute Erkenntnis." Wer möchte daran zweifeln? Aber erkennen und nicht darnach handeln, das ist gefährlich. Gut ist die Erkenntnis also nur „für solche, die nach ihr leben." Sie soll unseren Geist nicht stolz machen. Denn „das Lob dessen währt ja in alle Ewigkeit", den zu fürchten der Anfang der Weisheit ist. Und dieser Lobpreis des Herrn wird unser Lohn, unsere Bestimmung und unsere ständige Aufgabe sein. Dort werden seine Satzungen getreu befunden, sie, die festgesetzt sind für ewige Zeiten. Dies ist das Erbe des Neuen Bundes, das für alle Ewigkeit uns anvertraut ist. „Eines erbitte ich vom Herrn", spricht der Psalmist, „darnach verlangt mich, daß ich wohnen darf im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens" (Ps. 26, 4). Denn glückselig sind, die wohnen im Hause des Herrn; ewig lobpreisen sie ihn (Ps. 83, 5). „Sein Ruhm währt in alle Ewigkeit."

* * *

Christi Königtum der Wahrheit

Von Abt Laurentius Zeller / St. Matthias-Trier

Als König steht der Mensch in der sichtbaren Schöpfung. Er beherrscht die Länder und Meere; er steigt in die Tiefen der Erde und in die Höhen der Lüfte; er mißt die Bahnen der Gestirne und stellt die Stoffe und Kräfte der Natur in den Dienst seines Lebens. Es ist die Herrschaft des Geistes, die der Mensch hier auf Erden betätigt. Durch die Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt, behauptet er sein Königtum der Wahrheit in der Herrschaft über die Natur.

Doch das königliche Walten des menschlichen Geistes hat seine Grenzen. Der Mensch steht der Welt als einer gegebenen Wirklichkeit gegenüber und muß sehen, daß sie unabhängig von ihm und seiner Vernunft ihr eigenes Dasein behauptet und ihren eigenen Gesetzen folgt. Er muß sehen, daß sein eigener Leib den gleichen Gesetzen folgt wie die anderen Körper, daß seine Vernunft ihren Inhalt, die Wahrheit, nicht aus den eigenen Tiefen schöpft, sondern aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen der sinnlichen Welt. Aus dieser Abhängigkeit des Leibes und des Geistes erkennt der Mensch, daß die Welt und er selbst den Grund ihres Daseins nicht in sich selber tragen. Staunend öffnet er das Auge seines Geistes dem Lichte der Wahrheit, das ihm aus der sichtbaren Schöpfung und aus dem Grunde seines eigenen Wesens entgegenleuchtet; es erhebt den Blick zum ewigen Schöpfer, dem Urquell alles Seins und aller Wahrheit. Als Knecht steht der König der Erde vor dem unsichtbaren Schöpfer und muß mit Job (36, 26) bekennen: „Sehet, Gott ist groß und überragt das Wissen des Menschen". Der König der Wahrheit wird zum Knechte Gottes.

Der Schwäche des menschlichen Geistes kommt Gott in Güte entgegen und führt ihn auf den Wegen des Glaubens höher. „Was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz aufgestiegen" (1 Kor. 2, 9), enthüllt uns der Glaube im Lichte der göttlichen Offenbarung. Der Glaube sagt uns, daß das unendlich einfache Wesen Gottes in drei Personen lebt, im Vater, Sohn und Hl. Geist; er sagt uns, daß der Sohn das ewige Wort des Vaters, das Urbild der Schöpfung ist, daß „alles, was geschaffen wurde, in ihm gemacht worden ist" (Joh. 1, 3). Die Schöpfung ist ein schwacher Ausklang des Wortes, das der Vater in seinem Sohne ewig ausspricht, und der Geist des Menschen ist Licht vom Lichte des ewigen Wortes. In Wissen und Glauben hat der Mensch Anteil am Königtum der Wahrheit, das ausgeht vom Vater im wesensgleichen Worte. König und Knecht ist der Mensch im Reiche der Wahrheit.

Noch weiter ist Gott in seiner Güte gegangen. Sein ewiges Wort hat das Gewand der menschlichen Natur angezogen, um den Menschen in der Schule menschlicher Worte den edlen Wein göttlicher Weisheit zu reichen. In menschlicher Gestalt ist der Sohn Gottes erschienen, um ein neues Reich der Wahrheit unter den Menschen zu gründen, um allen, die an ihn glauben, göttliche Wahrheit zu schenken.

I

Noch ehe der ewige Sohn des Vaters seine göttliche Natur mit der menschlichen in der Einheit seiner Person verbunden hat, ist er vom Vater zum König im Reiche der Wahrheit gekrönt worden. Das Wort des Apostels: „Jesus Christus heri et hodie: ipse et in saecula — Christus gestern, heute und in Ewigkeit“ (Hebr. 13, 8), gibt uns die Gewißheit, daß Christus von Anfang an der König der Menschen war und es für immer bleiben wird. Unmittelbar nach dem Sündenfall der Stammeltern Adam und Eva hat Christus den Thron der Wahrheit bestiegen. Er ist unsern Stammeltern nicht gleich im sterblichen Fleisch erschienen, aber in der Lichtwolke der göttlichen Verheißung. Gott hat der Welt seinen ewigen Sohn zum erstenmal als Sohn des Weibes und Erlöser des Menschengeschlechtes geoffenbart im Strafurteil über die Schlange. Der Schlange, dem Geiste der Lüge, der die Menschen in die Nacht der Sünde gestürzt hat, soll er den Kopf zertreten und als König der Wahrheit „alle Menschen erleuchten, die in diese Welt kommen“ (Joh. 1, 9). Mit dem Urevangelium (Gen. 1, 15) hat Christus seinen Einzug in die Welt gehalten, sein Königtum der Wahrheit angetreten. Von dieser Stunde an war er der Glaube und die Hoffnung aller, die der Nacht der Sünde entronnen und ins Lichtreich der Gnade, zu Gott zurückgekehrt sind.

Das Königtum der Wahrheit, das der verheißene Messias vor seiner Geburt im Fleische auf der Welt ausgeübt hat, ist nicht ein leeres Wort. Hat Christus auch nicht in der Welt des wirklichen Seins gelebt, so lebte er doch im Ratschlusse Gottes und im Glauben der Menschen. Und dieses Leben im Reiche des Geistes genügt, um ein Königtum der Wahrheit zu begründen. Die Wahrheit lebt nicht bloß in der Welt des wirklichen Seins und Werdens, sie lebt auch als Idee im ewigen Geiste Gottes und im Geiste der Menschen, die sie finden. Die Wahrheit, die Idee, hat ihre königliche Herrschermacht unabhängig von den Schranken der Zeit und des irdischen Geschehens. Oder läßt sich der Mensch nur von seinen augenblicklichen Wahrnehmungen leiten? Haben nicht auch die Erinnerungen an Erlebnisse vergangener Tage ihre königliche Macht über sein Leben? Glücklich der Mensch, der nicht den Eindrücken des Augenblicks sich hin-

gibt, sondern als König der Wahrheit, als Herr unvergänglicher Grundsätze den Augenblick meistert! Glücklich der Mensch, der sich nicht von den schwankenden Stimmungen seines Herzens beherrschen läßt, sondern sein Tun und Streben auf ewige Ziele richtet! Mit der Verheißung des Erlösers hat Gott unsern Stammeltern und ihren Kindern Christus als König der Wahrheit gegeben, als Herrn, an den sie glauben, auf den sie hoffen sollen. Christus hat sein Königtum der Wahrheit an den Pforten des Paradieses begonnen. Das ganze religiöse Leben der Menschheit des Altertums war getragen vom Glauben an ihn, von der Hoffnung auf sein Erlösungswerk. Wenn ich mich kurz und bündig mit den Scholastikern ausdrücken darf, kann ich sagen, daß die Herrschaft Christi vor der Menschwerdung dem ordo causalitatis finalis et formalis obiectivae angehört hat. Es war ein wirkliches Königtum der Wahrheit.

Als König der Wahrheit haben die Völker den Heiland erwartet. Christus ist der Stern aus dem Hause Jakob, der über dem Herrscherstab Israels aufgeht und ihm den Sieg verleiht über alle seine Feinde (Num. 24, 7). Christus ist der große Führer aus dem Stamme Juda, der alle Völker der Erde seinem Szepter dienstbar macht (Gen. 49, 10). Christus ist der König, den das ganze Königtum Israels vorgebildet hat; er ist der große Prophet, den Gott durch Moses verheißen hat mit den Worten: „Einen Propheten will ich erwecken aus ihren Brüdern, dir ähnlich. Ich will meine Worte in seinen Mund legen, und er wird ihnen alles sagen, was ich ihm mitteilen werde" (Deut. 18, 18). Christus ist der König, der im zweiten Psalm seine Herrschaft ankündigt: „Zum König bin ich gesetzt auf Sion, seinem heiligen Berge, und verkünde sein Gesetz. Denn der Herr hat zu mir gesprochen: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt." Christus ist der von den Propheten verheißene König.

Einen König der Wahrheit hat das Volk Israel gerade in den Tagen erwartet, da der Sohn Gottes im Schleier der Menschheit auf Erden erschienen ist, und andere Völker haben diese Erwartung mit ihm geteilt. „Wo ist der neugeborene König der Juden?" (Matth. 2, 2), fragen die Weisen aus dem Morgenlande, die seinen Stern gesehen haben und nach Jerusalem gekommen sind, um ihm zu huldigen. Nathanael bezeugt die Erwartung seines Volkes, wenn er bei der ersten Begegnung mit Christus seinen Eindruck ausspricht: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels" (Joh. 1, 49). Auch andere, die in Jesus von Nazareth den ersehnten Messias sehen, bekennen den Glauben ihres Volkes, wenn sie ihm zurufen: „Sohn Davids, erbarme dich unser" (Matth. 9, 27 u. a.). Sie halten ihn für den rechtmäßigen Erben des königlichen Thrones Davids.

Wohl haben sich viele vom Königtum des Messias eine falsche Vorstellung gemacht. Vom Weltgeist eingenommen und in irdischen Wünschen befangen haben sie einen König erwartet, der ein politisches Weltreich aufrichten und dem Volke Israel zur Herrschaft über alle Völker der Erde verhelfen sollte. Die Propheten hatten aber deutlich genug auf ein höheres, geistiges Reich, auf ein Reich der Wahrheit hingewiesen. Einen König der Wahrheit haben daher auch die frommen Israeliten zur Zeit Christi ersehnt. So sieht der Priester Zacharias in seinem Sohne Johannes den Vorläufer des Messias, der „sein Volk zur Erkenntnis des Heils führen wird“ (Luk. 1, 77). Der greise Simeon nimmt das göttliche Kind aus den Armen der jungfräulichen Mutter entgegen und preist den Tag, an dem er „das Licht schauen darf, das Gott allen Völkern bereitet hat zur Erleuchtung der Heiden und zum Ruhme seines Volkes Israel“ (Luk. 2, 32). Selbst die Samariter haben einen König der Wahrheit erwartet. Das Weib am Jakobsbrunnen bezeugt diesen Glauben, wenn es sagt: „Wenn der Messias kommt, wird er uns alle Wahrheit verkünden“ (Joh. 4, 25). Christus hat als König der Wahrheit gelebt im geheimnisvollen Schoße der Verheißungen Gottes, er hat als König der Wahrheit gelebt im Glauben und Hoffen der Völker, in der Sehnsucht seines Volkes Israel. Und alle, die das Licht seiner Wahrheit aufgenommen haben, sind die Wege des Heils gegangen und haben Gott, die ewige Wahrheit, gefunden: Christus heri!

II

Als die Fülle der Zeit gekommen war, hat Gott selbst seinen verheißenen Sohn als König der Wahrheit in die Welt eingeführt. Der Erzengel Gabriel, der Maria der Jungfrau von Nazareth die Botschaft brachte, daß sie dem Heiland der Welt das Leben schenken solle, hat auf sein Königtum hingewiesen: Dein Kind „wird groß sein und Sohn des Allerhöchsten genannt werden. Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird herrschen im Hause Jakob in Ewigkeit“ (Luk. 1, 32). Christus ist aus dem dunkeln Schoße der Verheißungen ins helle Licht des irdischen Lebens getreten; sein Königtum der Wahrheit nimmt neue Formen an. Auch jetzt bleibt er Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung aller, die im Lichte seiner Wahrheit wandeln. Wenn ich mich der Kürze und Klarheit wegen wieder scholastisch ausdrücken darf, möchte ich sagen, daß er nun seine königliche Macht auch in ordine causalitatis efficientis physicae et moralis ausübt. Nicht bloß als Idee, auch als Lehrer und Verkünder der Wahrheit, als Spender des Lichtes und der Gnade verwaltet er sein Königtum der Wahrheit.

Schon als zwölfjähriger Knabe hat er das Licht seiner Weisheit unter den Schriftgelehrten im Tempel von Jerusalem zum erstenmal aufleuchten lassen (Luk. 2, 46). Alles staunte über die Weisheit seiner Fragen und Antworten. Erst mit dreißig Jahren hat er die bescheidene Werkstätte von Nazareth verlassen, um öffentlich als Lehrer aufzutreten. Er hat sein ganzes öffentliches Leben der Predigt, der Verkündigung des Reiches Gottes gewidmet. So berichten uns die Evangelien: „Alsdann fing Christus an zu lehren und sprach: ‚Tuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe'" (Matth. 4, 17), „und ganz Galiläa durchwanderte er und predigte in den Synagogen die Frohbotschaft vom Himmelreich" (Matth. 4, 23). Auch nach Judäa und Jerusalem ist er gegangen, um sein königliches Lehramt auszuüben. „Er hat gesprochen wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer des Volkes" (Matth. 7, 29). „Keiner vor ihm hat gesprochen wie er" (Joh. 7, 46).

Laut und offen hat er seine königlichen Ansprüche im Reiche des Geistes geltend gemacht, Ansprüche, wie sie nur einer erheben kann, der sich seines heiligen Dienstes an der Wahrheit vollauf bewußt ist. „Ich bin das Licht der Welt", hat er gesagt; „wer mir nachfolgen will, der wandelt nicht in der Finsternis, sondern hat das Licht des Lebens" (Joh. 8, 12). Was soll das besagen? Er will für die Menschen und ihr geistiges Leben das sein, was das Licht der Sonne für ihr irdisches Dasein bedeutet; er will ihr König der Wahrheit sein. Darum hat er auch unbedingten Glauben verlangt. Nicht im Namen der Wissenschaft ist er aufgetreten, um seine Schüler zu überzeugten Gelehrten heranzubilden; er ist gekommen im Namen seines Vaters, der im Himmel ist (Joh. 5, 43; 8, 42). Nicht eine neue Wissenschaft hat er den Menschen gebracht, sondern göttliche Weisheit und Wahrheit. Immer wieder beruft er sich auf die Sendung des Vaters und verlangt Glauben, Unterwerfung des Geistes. „Der Vater, der mich gesandt hat, ist wahrhaftig, und was ich von ihm gehört habe, sage ich in der Welt" (Joh. 8, 26). Wer ihn hört, hört den Vater; wer an ihn glaubt und ihn vor den Menschen bekennt, den wird auch er bekennen vor dem himmlischen Vater, und wer ihn vor den Menschen verleugnet, den wird auch er verleugnen vor seinem Vater im Himmel (Matth. 10, 32). Der Glaube ist das Werk, das Gott von allen verlangt. Als die Juden ihm die Frage vorlegten: „Was sollen wir tun, damit wir Gottes Werk vollbringen?", da antwortete er: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubet, den er gesandt hat" (Joh. 6, 28). Wer den König der Wahrheit nicht anerkennt, den „Gehorsam des Glaubens" (Phil. 2, 17) verweigert, der ist schon gerichtet. „Wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, der hat seinen Richter. Das

Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn richten am jüngsten Tag; denn nicht aus mir habe ich gesprochen, sondern der Vater, der mich gesandt, hat mir auch aufgetragen, was ich mitteilen und sagen soll" (Joh. 12, 48 f.). Der Glaube führt zum ewigen Leben; ja er ist schon eine Anteilnahme am ewigen Leben und an der Wahrheit Gottes. „Wahrlich, wahrlich sage ich euch: wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben. Das ist der Wille des Vaters, der mich gesandt hat, daß jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe" (Joh. 6, 47).

Christus hat seine Jünger nicht im Zweifel gelassen über die Quellen der Wahrheit, die er verkündete. Alles, was er sagt, hat er vom Vater gehört. Wir können seine Worte gleich den Vätern und Theologen der Vorzeit nur von der unmittelbaren Anschauung Gottes verstehen. Schon während des sterblichen Lebens hat Christus mit dem Auge seines menschlichen Verstandes Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen. Darum konnte er zu Nikodemus sagen: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir" — in dieser ganz eigenartigen Beteuerungsformel, die Christus immer wieder gebraucht, liegt ein Hinweis auf die unbedingte Wahrheit seiner Aussagen — „wir sagen, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben" (Joh. 3, 11). Als Mensch spricht er, als Mensch hat er auch gesehen, was er sagt. Dem Leibe nach weilte er auf Erden, dem Geiste nach beim Vater im Himmel. Der Himmel ist ja nicht bloß ein Ort, sondern auch ein Zustand der vollendeten Gnadenvereinigung mit Gott in der unmittelbaren Anschauung seines unendlichen Wesens. „Niemand ist hinaufgestiegen in den Himmel, außer dem, der herabgekommen ist vom Himmel, dem Menschensohn, der im Himmel ist" (Joh. 3, 13). Im Lichte dieser Zeugnisse müssen wir auch andere Aussprüche Christi im gleichen Sinne verstehen, wie z. B. die Worte: „Was mich der Vater gelehrt hat, das rede ich in der Welt; was ich beim Vater gesehen habe, lehre ich" (Joh. 8, 28). Als wahrer Sohn Gottes hatte Christus seiner menschlichen Natur nach allen Anspruch auf die »gratia consummata«, auf die ganze Fülle des Gnadenlebens, das Gott den Engeln und Menschen mitzuteilen beschlossen hat. Die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen in der Person des Sohnes Gottes hat den Unterschied der beiden Naturen nicht aufgehoben, sondern der menschlichen Natur nur das ihr eigene Fürsichsein, durch das sie zur Person gemacht worden wäre, vorenthalten, um ihr dafür das Fürsichsein zu geben, durch das die göttliche Natur im Worte des ewigen Vaters eine göttliche Person ist. Der Sohn Gottes ist und lebt in zwei Naturen; er ist der Träger der menschen Natur und aller Lebensbetätigungen, die von ihr ausgehen. Der Sohn Gottes erkennt und liebt den Vater nicht bloß mit seiner göttlichen Weisheit und

Liebe, sondern auch mit seinem menschlichen Verstande und Willen. Daher mußte seine menschliche Natur mit der Fülle übernatürlicher Gaben ausgestattet werden, um ein würdiges Werkzeug ihres göttlichen Trägers zu sein. Christus mußte als Mensch die unmittelbare Anschauung Gottes besitzen, um auch als Mensch seiner göttlichen Person bewußt zu werden. Durch seinen menschlichen Mund hat in Wahrheit Gott zu uns gesprochen, wie der Apostel im Hebräerbrief (1, 1) sagt: „Auf mannigfache Art und vielfache Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; zuletzt aber hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn." Christus hat uns gesagt, was sein menschlicher Verstand im Wesen Gottes geschaut hat. Er ist der König der Wahrheit.

Christus ist im Gewande der sterblichen Menschheit vor den Menschen gestanden und hat seine göttliche Weisheit in menschliche Worte gekleidet. Als König der Wahrheit forderte er nicht blinden Gehorsam; er hat ja dem Menschen selbst das natürliche Licht des Verstandes gegeben und daher den Anspruch der Vernunft auf vollkommene Erkenntnis der Wahrheit geachtet. Darum verlangte er nicht bloß Glauben, sondern er gab auch die Verheißung, daß alle, die seinen Worten hier auf Erden glauben, die Wahrheit selbst in ihrem vollen Lichte im Himmel schauen werden. Und er hat seine göttliche Sendung und seine Verheißung derart beglaubigt, daß jeder unbefangene Mensch die Glaubwürdigkeit seiner Worte mit Gewißheit erkennen konnte. Bürgt nicht schon die Heiligkeit seines Lebens, die ganze sittliche Größe seiner Erscheinung für die Wahrheit seiner Aussagen? Unerschrocken hat er seine Feinde gefragt: „Wer von euch kann mich einer Sünde beschuldigen?" Keiner hat es gewagt, ihm zu sagen: Du bist ein Lügner. Darum kann er ihnen ihren Unglauben vorwerfen. „Wenn ich euch die Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht" (Joh. 8, 46)? Hat er nicht Wunder und Zeichen gewirkt wie niemand vor ihm? Das Volk bekennt: „Niemand kann die Zeichen tun, wie du sie wirkst, wenn Gott nicht mit ihm ist" (Joh. 3, 2). Den größten Beweis seiner Glaubwürdigkeit hat er der Welt gegeben durch seinen Tod am Kreuze und seine glorreiche Auferstehung. Durch freiwillige Übernahme des schmerzlichsten und schmachvollsten Todes, den die damalige Welt kannte, hat Christus gezeigt, daß er nicht die eigene Ehre suchte, sondern die Ehre seines Vaters, daß er nicht eigene Lehrmeinungen vertrat, sondern die Wahrheit verkündete, die er vom Vater empfangen. Um der Welt einen neuen Beweis für die Wahrheit seiner Worte zu geben, ist er am Ostermorgen glorreich aus dem Grabe auferstanden.

In feierlicher Form hat Christus vor seinem Tode den Sinn des furchtbaren Schauspiels auf Golgatha erklärt. Am Palmsonntag zog er als

König Israels feierlich in Jerusalem ein. Die Volksscharen zogen ihm mit Palmzweigen entgegen und huldigten ihm mit dem Zuruf: „Hosanna dem Sohne Davids; gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn, der König Israels“ (Matth. 21, 9; Joh. 12, 13). Christus hat die Huldigung angenommen und die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die ihn deswegen zur Rede stellten, abgewiesen. Er hat ihnen damit Anlaß gegeben, ihn vor ihren Richterstuhl zu rufen. Der Hohepriester fragt ihn unter feierlicher Beschwörung, ob er seine Ansprüche aufrecht erhalte. Christus antwortet ihm klar und bestimmt: „Du sagst es, ich bin der Sohn Gottes“ (Matth. 26, 63). Die Machthaber des Volkes schenken ihm keinen Glauben; von ihren Leidenschaften verblendet verweigern sie ihrem König die Anerkennung. Sie schleppen ihn vor den Richterstuhl des römischen Landpflegers Pilatus und verlangen seine Kreuzigung, weil er sich als König der Juden ausgebe. Pilatus will sich selbst überzeugen und fragt ihn: „Bist du der König der Juden?“ Der römische Statthalter kannte nur ein politisches Königtum und kann seine Frage nicht ernst gemeint haben; Jesus will ihn daher vor seiner Antwort auf den tieferen, wahren Inhalt der gestellten Frage hinweisen: „Sagst du das aus dir selbst, oder haben es dir andere über mich gesagt?“ Pilatus fühlt sich verletzt und antwortet: „Bin ich denn ein Jude; dein Volk und die Hohenpriester haben dich zu mir gebracht; was hast du getan?“ Nun erklärt ihm Christus offen, daß er königliche Rechte habe und ein Reich besitze, aber nicht ein irdisches Reich, sondern ein Reich des Geistes und der Wahrheit: „Dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe“ (Joh. 18, 33 ff.). Pilatus hat kein Verständnis für dieses Königtum der Wahrheit; er erklärt, daß er keine Schuld an ihm finde, gibt aber dem Drängen der Juden nach und verurteilt den Sohn Gottes zum Kreuzestode. Ohne es zu wissen, gibt er der Wahrheit Zeugnis im Titel, den er auf das Kreuz setzen läßt und der noch heute auf allen Kruzifixen der weiten Erde feierlich Zeugnis ablegt: „Jesus von Nazareth, König der Juden“.

Als König Israels, als König der Juden ist Christus am Kreuze gestorben und hat uns durch seinen Opfertod herausgeführt aus der Finsternis der Sünde und uns das Gnadenlicht der göttlichen Wahrheit wieder verdient. Am Kreuz hat Christus sein Königtum der Wahrheit mit seinem Blut besiegelt: Christus hodie!

III

Das Königtum Christi ist mit seinem Tode nicht untergegangen. Am Ostermorgen ist die Sonne seiner Wahrheit in neuem Glanze aufgeleuchtet; denn „Gott will, daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der

Wahrheit gelangen" (1 Tim. 2, 4). Christus hat als König der Wahrheit für die Erhaltung und Ausbreitung seines Reiches Sorge getragen. „Während seines sterblichen Lebens hat er aus der Zahl seiner Jünger zwölf Männer ausgewählt und seine Apostel genannt" (Luk. 6, 13). Schon ihr Name deutet hin auf das Amt, das sie zu verwalten hatten. Im Dienste des Königs der Wahrheit sollten sie das Reich Gottes verkünden. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch", sprach Christus zu ihnen (Joh. 20, 21). „Christus hat sie auf ihr Amt vorbereitet und ihnen über seine ganze Lehre besondere Unterweisungen gegeben" (Matth. 4, 34; 6, 31). Sie waren während seines öffentlichen Auftretens immer um ihn als Schüler und Zeugen seines königlichen Wirkens. Darum hat auch Petrus, als Matthias für den Verräter Judas zum Apostel gewählt wurde, ausdrücklich verlangt, daß als Ersatzmann nur ein Jünger in Frage kommen könne, der „die ganze Zeit, da der Herr Jesus unter uns ein- und ausgegangen ist, angefangen von der Taufe durch Johannes bis zum Tage seiner Himmelfahrt, mit uns vereinigt gewesen ist" (Apg. 1, 21). Christus hat die Zwölfe, während er selber noch sein königliches Predigtamt ausübte, in ihre Aufgabe eingeführt. Er schickte sie aus zu lehren mit dem Auftrag: „Gehet hin und predigt und sagt: Das Himmelreich ist nahe" (Matth. 10, 7); ausdrücklich befahl er ihnen bei dieser ersten Aussendung, sie sollten nicht zu den Heidenvölkern gehen, sondern nur ihrem eigenen Volke predigen. Weil jede Gemeinschaft von Menschen ein Haupt haben muß, ward Petrus zum Fürsten der Apostel bestellt. Ihn hat Christus zum Felsengrund seiner Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen gemacht; ihm übergab er die Schlüssel des Himmelreiches, des Reiches der Wahrheit; ihn bestellte er zum Hirten über seine Schafe und Lämmer (Matth. 16, 18 f.; Joh. 21, 15 ff.). Und vor dem Tode sprach er zu ihm: „Ich habe für dich gebetet, Petrus, daß dein Glaube nicht wanke; stärke deine Brüder, wenn du einmal gefestigt bist im Glauben" (Luk. 22, 32).

Als der Tag gekommen, daß Christus die Erde verlassen und zum Vater heimkehren sollte, hat er seinen Aposteln feierlich den Auftrag gegeben, allen Völkern der Erde das Evangelium zu verkünden. Sie sollten das Reich der Wahrheit, das er gegründet, zu einem Weltreich ausbauen und alle Völker der Erde zu Bürgern dieses Reiches machen. Vor seiner Himmelfahrt hat der Heiland feierlich das Lehramt der Kirche eingesetzt: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe" (Matth. 28, 18 f.). So berichtet einer der zwölf Apostel, der hl. Matthäus in seinem Evangelium. Auch

Markus und Lukas haben die Einsetzung des königlichen Lehramtes aufgezeichnet. Markus fügt ausdrücklich die Erfüllung des Auftrages hinzu: Die Apostel aber „sind hinausgezogen in alle Länder und haben gepredigt; der Herr aber wirkte mit ihnen und bekräftigte ihr Wort durch die nachfolgenden Wunder“ (16, 20).

Der hl. Lukas berichtet in der Apostelgeschichte über die Anfänge des Reiches der Wahrheit. „Ausgerüstet mit der Taufe des Hl. Geistes und der verheißenen Kraft aus der Höhe“ (Apg. 1, 5. 8) traten die Apostel das Predigtamt am Pfingstfeste an. Petrus hat zuerst die Auferstehung Christi und sein Reich der Wahrheit vor allem Volk verkündet, das in Jerusalem zusammengeströmt war. „Gleich 3000 haben sein Lehrwort gläubig aufgenommen, sich taufen lassen und sind die ersten Bürger des neuen Reiches geworden“ (Apg. 2, 41). Nicht im Namen der Wissenschaft zogen die Apostel hinaus, um die Botschaft des Heiles zu verkünden; immer und überall traten sie im Namen Jesus, des Gekreuzigten, auf. Nicht eigene Weisheit trugen sie vor, sondern die göttliche Wahrheit, die sie von Christus empfangen haben. Nicht im eigenen Namen wirkten sie Wunder und Zeichen, sondern im Namen Jesu, ihres Herrn und Meisters. Petrus hat seine erste Predigt am Pfingstfest mit den Worten geschlossen: „So soll denn das ganze Haus Israel erkennen und wissen, daß Gott gerade den von euch gekreuzigten Jesus zum Herrn und Heiland gemacht hat“ (Apg. 2, 36). Als sein erstes Wunder, die Heilung des Lahmgeborenen am „schönen Tor“ des Tempels, das Aufsehen des Volkes und des Hohen Rates erregte, da erklärte Petrus feierlich, daß er dem Kranken nicht aus eigener Kraft, sondern im Namen Jesu des Gekreuzigten die Gesundheit gegeben habe (Apg. 3, 12 ff.; 4, 10 ff.). Christus ist der große König, „den Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von Anfang an verkündet hat“, und „es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben worden, durch den sie das Heil erlangen könnten“ (Apg. 3, 21; 4, 12). Daher weist Petrus die Forderung des Hohen Rates, den Namen Jesus nicht mehr zu nennen, mutig zurück: „Urteilt selbst, ob es recht ist vor Gott, auf euch mehr zu hören, als auf Gott. Wir können nicht schweigen, sondern müssen sagen, was wir gehört und gesehen haben“ (Apg. 4, 19 f.). Die Gemeinde der Gläubigen, die um die Apostel geschart war, zeigte sich über den Ausgang des ersten Gerichtes weltlicher Machthaber über die Träger des göttlichen Lehramtes hocherfreut; alle priesen Gott und beteten, er möge seinen Aposteln auch in Zukunft den Mut und die Kraft geben, das Wort Gottes mit allem Freimut zu verkünden (Apg. 4, 29). „Nach diesem Gebet erdröhnte der Raum, wo sie versammelt waren; alle wurden mit



Samson und der Löwe



David und Goliath

Br. Notker Becker: Alttestamentliche Ostersinnbilder

dem hl. Geiste erfüllt und verkündeten freimütig das Wort Gottes" (Apg. 4, 31). Das ist der Geist des Glaubens und der Wahrheit, der die erste Christengemeinde von Jerusalem erfüllt hat.

Von Jerusalem zogen die Apostel hinaus in alle Welt und predigten den Namen Jesus und das Reich der Wahrheit, das er gestiftet. Überall entstanden christliche Gemeinden: in Rom, in Korinth und Ephesus, in Mazedonien und Spanien. Mehr als alle andern Apostel hat der hl. Paulus, der aus dem Verfolger der Kirche durch die Erscheinung Christi vor Damaskus zum Apostelamt berufen wurde, im Dienste des Evangeliums gearbeitet. Auch er hat mit aller Entschiedenheit jede menschliche Beeinflussung und jede menschliche Absicht abgelehnt und beteuert, daß sein Evangelium und Predigtamt von Christus stamme (Gal. 1, 11 f.), daß er nichts anderes suche, als daß Christus von allen Menschen erkannt und geliebt werde. Rasch ist das Reich der Wahrheit unter dem Wirken der Apostel und ihrer Schüler herangewachsen. Petrus schlug seinen Lehrstuhl in Rom auf, damit, wie der hl. Leo d. Gr. schön sagt, die Hauptstadt der Welt, vormals die Lehrmeisterin des Irrtums, nun zur Schülerin der Wahrheit werde. Unter Kaiser Nero hat der Apostelfürst mit dem hl. Paulus den Martertod erlitten und durch seinen blutigen Tod Zeugnis gegeben, daß er seines Meisters würdig die göttliche Wahrheit höher geachtet hat als sein leibliches Leben.

Trotz der blutigen Stürme, die über die Bekenner des christlichen Glaubens hereingebrochen sind, trotz der Spaltungen, die der Geist der Häresie in den Reihen der Gläubigen hervorgerufen hat, ist die Kirche Christi bis auf den heutigen Tag ihrer Sendung treu geblieben. Sie hat die Wahrheit, die sie durch die Apostel aus dem Munde des menschgewordenen Gottessohnes empfangen, unversehrt bewahrt. Die Nachfolger der Apostel im bischöflichen Amte wachten im Verein mit dem Nachfolger Petri auf dem Bischofstuhl von Rom über die Reinheit des Glaubens und sorgten, daß das Evangelium gemäß dem Auftrag des Königs der Wahrheit unter allen Völkern der Erde verkündet werde. Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang wird der Glaube Christi verkündet, unter allen Völkern zählt Christus seine Jünger, die ihre Knie im Glauben an seinen Namen beugen: Er ist der König der Wahrheit, und seine Kirche ist „die Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15). Auch heute lebt Christus als König der Wahrheit in seiner Kirche, die ihrer königlichen Sendung bewußt ist und unentwegt das Reich Gottes predigt. Laut und offen vor aller Welt erhebt der römische Papst den Anspruch, der Nachfolger des hl. Petrus zu sein und sein Lehramt nicht von Menschen, sondern von Christus selbst empfangen zu haben. Alle, die sein Königtum

der Wahrheit anerkennen, nennen ihn den Heiligen Vater. Und wie der Papst der rechtmäßige Nachfolger des hl. Petrus ist, so kann jeder Bischof, jeder Priester der katholischen Kirche, der auf der Kanzel oder in der Schule, im mündlichen oder schriftlichen Hirtenwort die Wahrheit des Glaubens verkündet, auf seine Sendung durch Christus hinweisen. Auf dem Wege der sakramentalen Weihe haben alle ihre bischöfliche und priesterliche Amtsgewalt empfangen und stehen durch das Band des Gehorsams in Verbindung mit dem Heiligen Vater in Rom; alle walten ihres Amtes im Dienste der Wahrheit in lebendiger Verbindung mit Christus, ihrem König. Wenn der Papst in Rom eine Wahrheit des Glaubens verkündet, hören Millionen gläubiger Katholiken, Tausende von Priestern, Hunderte von Bischöfen auf sein Wort; sie wissen: Christus, der König der Wahrheit, spricht durch den Mund seines sichtbaren Statthalters auf Erden. Christus selbst hat ja seinen Jüngern die Weisung gegeben: „Laßt euch nicht Lehrer nennen, denn nur einer ist euer Lehrer: Christus“ (Matth. 23, 10).

Mit dem Auftrag zu lehren hat Christus seinen Aposteln auch die große Verheißung gegeben: „Siehe, ich bin bei euch bis ans Ende der Welt“ (Matth. 28, 20). Er ist bei uns nicht bloß durch die Sendung, die er den Trägern seines Lehramtes gegeben, nicht allein durch die Wahrheit, die er ihnen anvertraut hat; er ist auch bei uns durch den Geist der Wahrheit, den er seinen Aposteln unter sichtbaren Zeichen und Wundern am Pfingstfest gesandt (Apg. 2, 1ff.) und allen verheißen hat, die durch ihr Wort an ihn glauben (Joh. 7., 39). Denn die Wahrheiten, die er beim Vater gehört und uns mitgeteilt hat, sind so erhaben über alles, was der menschliche Geist zu erkennen und zu fassen vermag, daß die bloße Lehrverkündigung nicht genügt, um das Reich der Wahrheit zu begründen. Zur äußeren Offenbarung muß die innere Erleuchtung und Erhebung des menschlichen Verstandes, die Mitteilung des Lichtes der Gnade und des Glaubens kommen; sonst ist der Mensch nicht fähig, das Wort Gottes gläubig aufzunehmen. Christus selbst hat gesagt: „Niemand kann zu mir kommen, außer wem es gegeben ist von meinem Vater“ (Joh. 6, 66). Er hat seinen Aposteln und allen Gläubigen den Hl. Geist versprochen, damit er sie durch innere Erleuchtung alles lehre und ihnen alles eingebe, was er selbst in menschlichen Worten verkündete und durch seine Sendboten verkündet (Joh. 14, 26). Dieses Licht der Gnade und des Glaubens hat er uns durch den Opfertod am Kreuze verdient. Er ist daher nicht bloß als Lehrer der Wahrheit, sondern auch als Spender der Gnade die moralische und physische Wirkursache im Reiche der Wahrheit. In seine Hand hat der Vater alle Wahrheit und Gnade gelegt. Seine Menschheit

ist, wie die Scholastiker im Anschluß an die Väter sagen, das organum coniunctum divinitatis, die segnende Hand seiner Gottheit. In der Taufe, in der Firmung spendet Christus durch den Priester und den Bischof, von denen die äußere sakramentale Handlung vollzogen wird, die innere Gnade und Wahrheit, die durch das heilige Zeichen versinnbildet wird. In der Eucharistie ist der göttliche König der Wahrheit unter dem Schleier der sakramentalen Gestalten leibhaftig in unserer Mitte zugegen: König der Wahrheit als Gegenstand des Glaubens und der Liebe, König der Wahrheit als Spender des Lichtes und Brot des Lebens. Hier erfüllt er in besonderer Weise sein Wort: „Siehe, ich bin bei euch bis ans Ende der Tage": Christus in sæcula!

* * *

Das Reich der Wahrheit, das Christus hier auf Erden gegründet hat, ist kein Reich von dieser Welt. Er selbst sagte vor Pilatus: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36). Christi Königtum der Wahrheit nimmt kein Ende; es wird seine Vollendung erreichen, wenn er wiederkommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters, um alle, die an ihn geglaubt haben, einzuführen in das Reich, das ihnen bereitet ist seit Grundlegung der Welt (Matth. 25, 34). Als König der Wahrheit kennt Christus die natürlichen Rechte des menschlichen Geistes; er weiß, daß der Glaube ihn nicht befriedigen kann; er weiß, daß das Auge des Geistes alles, was es jetzt nur im dunklen Schleier des Glaubens sieht, auch im vollen Lichte der Wahrheit schauen will, so wie unser leibliches Auge die Welt und ihre Farben, die Menschen und ihr Leben sieht. Und darum hat Christus allen, die an ihn glauben, versprochen, ihnen bei seiner Wiederkunft das ewige Leben, die unmittelbare Anschauung Gottes mitzuteilen. „Das ist", schreibt der Lieblingsjünger (1 Joh. 2, 25), „die Verheißung, die er selbst uns gegeben hat, das ewige Leben." Und Christus selbst sagte einmal: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen, wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum" (Joh. 17, 3). Jetzt sind wir nur Kinder im Reiche der Wahrheit; wenn wir aber das Mannesalter erreichen, werden wir die Kinderschuhe ausziehen. Jetzt sehen wir die Geheimnisse Gottes nur im Schleier und Spiegel der Geschöpfe, dann aber werden wir ihn sehen „von Angesicht zu Angesicht", „so wie er ist" (1 Kor. 13, 11 ff.; 1 Joh. 3, 2). Ewiges Leben sagt mehr als ein Leben ohne Ende; sonst würden auch jene, die nicht glauben, das ewige Leben erlangen; denn auch ihre Seelen sind unsterblich. Ewiges Leben bedeutet ein Leben, das nicht ein fließender Augenblick ist, sondern ein Leben, das voll und ganz auf einmal genossen wird; es ist ein Augen-

blick, der stehen bleibt; ein Blick in Gottes unendliches, ewiges Wesen; ein Blick, an dem die Seele von Wonne trunken wird und sich doch ewig nicht sättigen kann. Vollbesitz der ganzen Wahrheit ist ewiges Leben.

Der König der Wahrheit hat allen, die hienieden an ihn glauben, dieses ewige Leben im Himmel versprochen. Wenn er wiederkommen wird, sollen alle ihn sehen in der Herrlichkeit seines Vaters, ob sie nun den Weg des Glaubens oder des Unglaubens gegangen. Auch die Ungläubigen werden dann ihre Knie in seinem Namen beugen, aber vor seinem Lichte in die Finsternis der Hölle entfliehen, mit dem Geständnis auf ihren Lippen: Du bist das Licht der Welt. Wir aber haben die Finsternis mehr geliebt als das Licht, denn böse waren unsere Werke (Joh. 9, 5; 3, 19). Die Kinder des Lichtes aber (Eph. 5, 8), die aus dem Glauben gelebt haben, werden mit Christus einziehen in die heilige Stadt Gottes, „die weder des Sonnenlichtes bedarf noch des Mondes; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das Lamm, das geschlachtet wurde von Anbeginn der Welt an" (Geh. Offb. 21, 23; 13, 8):

Christus der König der Wahrheit.

Die Würde Roms

Aus des hl. Chrysostomus 32. Homilie zum Römerbriefe des hl. Paulus.
(Migne, Patr. graec. Bd. 60, Sp. 678)

Die Stadt Rom liebe ich so sehr. Aus mancherlei Gründen könnte ich sie feiern: ob ihrer Größe, ihres ehrwürdigen Alters und ihrer Pracht, wegen ihrer Menschenmenge, ihrer Macht und ihres Reichtums, schließlich um ihrer ruhmreichen Kriegstaten willen. Doch was will das alles besagen? Deshalb preise ich sie selig, weil Paulus zu seinen Lebzeiten an die Römer geschrieben, ihnen innige Zuneigung geschenkt hat, weil er persönlich zu ihnen sprach und zuletzt bei ihnen sein Leben beschloß. Dieser Vorzug verleiht der Stadt einen viel höheren Glanz als alles andere. Sie gleicht einem Organismus von gewaltiger Größe und Lebenskraft, mit zwei leuchtenden Augen, den Leibern dieser beiden Heiligen. Der Himmel erglänzt nicht so, wenn die Sonne ihre Strahlen aussendet, wie die Stadt Rom, wenn dieses strahlende Augenpaar über den Erdkreis hinleuchtet. Von dieser Stätte werden sich einmal Petrus und Paulus machtvoll erheben. Betrachtet und staunet an dies wunderbare Schauspiel, das sich Rom einstens bieten wird: Petrus und Paulus werden urplötzlich aus jener Gruft erstehen und der Ankunft des Herrn entgegenharren. Welch herrliches Rosenpaar wird dann Christo in Rom erblühen! Was für ein Doppelkranz wird dieser Stadt um die Schläfen gewunden! Welch prächtige Goldkette wird sie umschlingen! Darum also bewundere ich diese Stadt: nicht um ihres reichen Goldglanzes willen, nicht wegen ihrer Säulenpracht oder etwaigen sonstigen Prunkes, ich bewundere sie deshalb, weil sie auf diesen beiden Säulen der Kirche ruht.

Proprietas

Von Abt Plazidus Glogger / St. Stephan in Augsburg

Warum einen lateinischen Titel ohne Übersetzung? Sehr einfach: Weil ich kein deutsches Wort weiß, das den vollen Sinn des lateinischen so wiedergibt, wie es die Regel des heiligen Vaters Benediktus versteht. Denn ihr habe ich's entnommen, zwar nicht dem vollen Wortlaut, wohl aber dem Sinne nach. Der Titel des 33. Kapitels lautet: „Si quid debeant monachi proprium habere — Ob die Mönche etwas zu eigen besitzen dürfen." Das Kapitel selbst gibt eine entschiedene Antwort darauf, die in der Häufung der kräftigsten und unzweideutigsten Worte zum Ausdruck kommt: „Vor allem muß dieses Laster mit der Wurzel (radicitus) aus dem Kloster entfernt werden. Keiner erlaube sich, etwas herzugeben oder anzunehmen ohne Gutheißung des Abtes, oder etwas zu eigen zu haben — und zwar durchaus nichts, weder ein Buch noch eine Schreibtafel noch einen Schreibstift, kurz gar nichts; ist es ihnen ja nicht einmal gestattet, über ihren Leib oder über ihren Willen frei zu verfügen (in propria voluntate habere). Alles Notwendige aber sollen sie vom Hausvater des Klosters erwarten. Alles sei allen gemeinsam, wie es in der Schrift heißt; auch nenne keiner etwas sein eigen oder beanspruche etwas als solches." Der Sinn dieser geharnischten Kriegserklärung gegen die zwei Erbfeinde des gemeinsamen Lebens, »proprium habere« und »propria voluntate habere«, läßt sich ungezwungen in das eine Wort proprietas zusammenfassen, muß aber im Deutschen durch zwei Ausdrücke, etwa Eigentum und Eigenheit wiedergegeben werden.

1. Proprietas als Eigentum

In einer Zeit, wo die rote Flut von Osten her die ganze Gesellschaftsordnung umzustürzen droht und der Priester Mühe hat, die gottgewollten, heiligen Rechte des Privateigentums den neuen, falschen Propheten gegenüber zu verteidigen, scheint es ungereimt, aus solchem Munde der Vorzeit derart scharfe Worte gegen das Eigentum vernehmen zu müssen. Dies ist indes nur ein scheinbarer Widerspruch. Ähnlich muß doch die Kirche auch den Unverheirateten strenge verbieten, was sie den Eheleuten als heilige Pflicht einschärft. Es wäre ja schön, wenn alle Menschen wie Brüder zusammenlebten, wenn sie alles gemeinsam besäßen und brüderlich teilten. Das war wohl ein idealer Zustand, der sich beim Erstlingseifer der jungen Urkirche durch besondere göttliche Gnadenhilfe vorübergehend ermöglichen ließ. Für die großen Massen, die später in die Kirche eingingen, konnte nur der durch die zehn Gebote festgelegte Normalzustand

des Privateigentums in Betracht kommen. Die Aussicht auf Eigenbesitz spornt den Durchschnittschristen zu ernster Arbeit an und gibt ihm die Möglichkeit, für sich und seine Familie vorzusorgen. Es ist auch dem Bolschewismus nicht gelungen, das Privateigentum praktisch ganz abzuschaffen. Wohl aber hat es zu allen Zeiten der Kirche Christen gegeben, die sich zu brüderlichen Gemeinschaften zusammenschlossen und auf jeden Sonderbesitz verzichteten, die gemeinsam den Ertrag ihrer Arbeit genossen und für ihre noch lernenden oder alten Brüder sorgten.

Diese Tatsache setzt aber voraus, daß sich der einzelne freiwillig einer solchen Gemeinschaft anschließt und deren Vorgesetzten und Regeln sich unterordnet; daß er die Härten des gemeinsamen Lebens geduldig erträgt, ohne andere Entlohnung als seinen Unterhalt und die Versorgung im Falle der Krankheit oder der Arbeitsunfähigkeit, und schließlich, daß er arbeitet, solange es seine Kräfte erlauben. Ohne höhere Beweggründe und besondere Hilfe von oben ist ein solches Leben auf die Dauer nicht möglich. Die einen, welche noch auf der untersten Stufe der Vollkommenheit sind, zieht das Herrenwort an: „Wer immer sein Haus oder Brüder oder Schwestern, oder Vater oder Mutter, oder Weib oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen verläßt, wird Hundertfältiges erhalten und das ewige Leben besitzen" (Matth. 19, 29). Höher strebende Seelen betrachten das arme Würmlein in der Krippe zu Bethlehem, den anspruchslosen Arbeiterknaben im Häuschen zu Nazareth, den von allem entblößten Schmerzensmann am Schandpfahl des Kreuzes, und denken daran, was der gütige Meister einst gesprochen: „Die Füchse haben ihre Höhlen und die Vögel des Himmels ihre Nester; aber der Menschensohn hat nicht, wohin er das Haupt lege"(Luk. 9, 58). Die von göttlicher Liebe Trunkenen endlich fühlen sich überglücklich, dem höchsten Gegenstand ihrer Liebe alles ohne Ausnahme schenken zu dürfen, um gleichsam ganz in Gott aufzugehen. Freilich kostet eine solche Losschälung vom Eigenbesitz große Opfer, und nur wer wahrhaft „arm im Geiste"(Matth. 5, 3) ist, kann sie bringen. Welchen Lohn hätte eine Ordensperson, zu gewärtigen, die zwar über kein Geld zu verfügen, jedoch auch nie einen Mangel zu leiden gehabt, die nie etwas Notwendiges oder Wünschenswertes entbehrt und ihr Herz an den Besitz von Kleinigkeiten, an einen Teppich, an eine Uhr, an ein Kunstbild gehängt hätte?

Zu solcher ‚Armut', die alles nach Wunsch erhält, ohne die drückende Last der zeitlichen Sorgen tragen zu müssen, würden sich Tausende von ‚Weltleuten' freudig verstehen. Zum Troste derer, die nicht im Kloster leben und die im stillen vielleicht schon dachten, was diese Zeilen sie nur angingen, sei es gesagt, daß die ‚Armut im Geiste' in der inneren

Losschälung von irdischem Besitz besteht. Äußere Mittellosigkeit oder das Gelübde der Armut sind allein nicht imstande, diese Gabe zu verleihen. Da braucht es einen jahrelangen Kleinkampf gegen den Feind im eigenen Busen und reiche göttliche Gnadenhilfe. Es kann ein Bettler, der den ganzen Tag nichts anderes denkt, als was er machen würde, hätte er soviel Geld wie der reiche Herr, der eben im Auto an ihm vorbeirast, mehr Anhänglichkeit an Geld und Gut haben als ein mit irdischen Gütern gesegneter edler Christ, der sich selbst zu Hause mit dem Einfachsten begnügt und seinem Nebenmenschen reichlich mitteilt, der sich nur als Verwalter der ihm von Gott anvertrauten Güter betrachtet und durch die Erlernung eines tüchtigen Berufes für die Tage eines etwaigen völligen Vermögensverlustes vorsorgt, der auch seine Kinder in diesem Geiste erzieht. Möchten diese Gesinnungen Christi, die einst in seinen Heiligen wie Benediktus und Franziskus hell aufgeleuchtet sind, wieder die Welt durchziehen und den schnöden Mammonsgeist verdrängen, der hoch und nieder ergriffen hat! Wir müssen hierbei nicht darnach trachten, der ‚große Mann' zu werden, der mit einem Zauberstab die Welt verbessert. Wir haben genug getan, wenn wir uns der Einfachheit befleißen, wenn wir uns in unserem Kreise daran gewöhnen, nicht alles haben zu müssen, wenn wir unsere Bedürfnisse nach dem Maße unserer Mittel einschränken und nicht maßlos nach deren Befriedigung streben, wenn wir auch manchmal am Notwendigen gerne Mangel leiden oder das Unsrige freudig mit dem teilen, der noch weniger hat als wir, wenn wir Gott für das Kleinste kindlich danken und uns nicht betrüben, falls er uns etwas entzieht, wenn wir mit dem Apostel sprechen können: „Haben wir aber Nahrung und Kleidung, so laßt uns damit zufrieden sein" (1 Tim. 6, 8). Manchmal gilt es auch, mit Job auszurufen: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen. Der Name des Herrn sei gebenedeit" (Job 1, 21).

2. Proprietas als Eigenheit

Wenn der Mensch sich auch schwer von seinem Eigentum trennt, so verzichtet er doch noch schwerer auf Gesundheit und leibliches Leben. Den letzten Pfennig opfert er dem Arzt und Apotheker, wenn sie ihn nur heilen oder ihm das Leben noch ein kleines Weilchen verlängern können. Auch in diesem Punkte ist der Ordensmann nicht mehr sein eigener Herr. Wenn nach Kapitel 36 der Regel des hl. Benedikt die Fürsorge für die Kranken über alles zu setzen ist, so müssen die Kranken ihrerseits bescheiden und anspruchslos sein. Sicher wird ein guter klösterlicher Hausvater alles aufbieten, um den berechtigten Wünschen der Kranken entgegenzukommen. Er wird bei notwendig werdenden Operationen gewiß

auch die Zustimmung des leidenden Mitbruders zu erhalten suchen, aber das letzte Wort in all diesen Dingen spricht der Abt, nicht der Kranke. Ist es doch diesem „nicht einmal gestattet, über seinen Leib frei zu verfügen“ (Kap. 33). Ein hartes Opfer fürwahr, und doch noch nicht das härteste! Dieses besteht nach demselben Kapitel in dem Opfer des Eigenwillens. In zweifacher Weise muß der Mönch dieses Opfer bringen: durch kindliche Unterordnung seines Willens unter den seines Oberen, den er als Gottes Stellvertreter zu betrachten hat, und durch willige, geduldige Einfügung in die Gemeinschaft der Brüder, die mit ihm Glieder an dem einen Leibe sind, dessen Haupt Christus darstellt. Diese beiden Punkte bilden Zettel und Einschlag für das Gewand der Herrlichkeit, das der Ordensmann sich in mühevoller Arbeit zu weben hat.

Aber wo bleibt da die ‚Persönlichkeit‘, die ‚Individualität‘? So will mich nun mancher fragen. Das Christentum hat von jeher beides hochgehalten und geschützt; einzelne Verirrungen und Mißgriffe seiner Vertreter oder Vorsteher dürfen nicht der Kirche Christi als solcher zum Vorwurf gemacht werden. Sie billigt dem einzelnen nicht schrankenlose Freiheit zu wie der Liberalismus unseligen Andenkens; sie läßt ihn auch nicht wie der Sozialismus als bloße Ziffer in der Gesamtheit aufgehen. Sie hält dem Christen in gleicher Weise seine persönliche Verantwortlichkeit wie seine Pflichten gegen die Gesamtheit vor Augen. Dies gilt trotz größerer Einschränkung auch in den Klöstern. Die Beschränkung der eigenen Freiheit, das Sicheinfügen in die Gesamtheit ist ja nicht erzwungen, sondern durch einen Akt der freiesten Liebe vom einzelnen übernommen worden. Deshalb vergoldet eben diese Liebe gleich einer Sonne alle einzelnen Handlungen eines ganzen, oft langen Ordenslebens. Es mag auch offen zugestanden werden, daß in den Klöstern ‚Originale‘ keine Seltenheit sind. Können sie sich doch, dank der Geduld ihrer Mitbrüder und der Nachsicht ihrer Vorgesetzten, ruhiger und steter entwickeln als in der Welt, wo sie im Gedränge des Alltags meistens die nötigen Puffe und Rippenstöße bekommen. Hiedurch gelangen sie eher dazu, sich zu fügen oder auf andere Rücksicht zu nehmen. Nicht zu vergessen ist bei dem, der in der Welt seine Wege geht, der stets feilende, beschwichtigende und meist verbessernde beharrliche Einfluß einer Gattin, welcher dem Ehelosen fehlt. Die Welt empfindet einen Eigenmenschen nicht allzu schmerzlich. Auch in der Kirche kann der Eigenchrist, sofern sich seine Eigenheit nur auf harmlose Dinge bezieht, die das Wesen des Christentums unangetastet lassen, noch ein Plätzchen finden. Greift er aber die kirchliche Glaubens- oder Sittenlehre an, dann muß die Hüterin der Wahrheit den Sonderling warnen. Versteht er diesen mütterlichen Ruf

nicht, so wird ihn die Kirche schmerzbewegt aus ihrer Gemeinschaft ausschließen. Im Kloster ist ein Kauz, wofern es sich nicht um kleine Sonderlichkeiten handelt, die durch Naturanlage, Alter und Gewohnheit bedingt sind, ein Fremdkörper, der um so mehr die anderen Glieder stört, je enger man in einer solchen Genossenschaft verbunden ist.

Heilmittel gegen dieses Übel gibt es wenige, so es sich einmal in seiner ganzen Kraft bemerkbar gemacht hat. Man muß ihm rechtzeitig vorbeugen und durch Erziehung zu Gemeinschaftsgeist, zu Selbstlosigkeit, zu Glaubensfreudigkeit und Opferliebe die jungen Herzen in der rechten Weise bilden. Später mag eine brüderliche Zurechtweisung, eine Rüge, eine zeitweise Zurücksetzung vorübergehenden Erfolg haben, aber Kauz bleibt Kauz. Der ‚bacillus vanitatis', an dem sämtliche Käuze leiden, hat im Kopf die Vorstellung persönlicher Unfehlbarkeit, im Herzen das Gefühl der Unempfindlichkeit und im ganzen Wesen die Unbelehrbarkeit des Sonderlings hervorgebracht. Der Kauz ist zum geistig Gichtbrüchigen geworden, dessen Glieder allmählich verkrümmt wurden und verkrümmt bleiben. Viele unserer gutwilligen, in der Welt lebenden Christen, namentlich viele unserer ‚Jugendbewegten', laufen große Gefahr, solche Käuze zu werden. Sie glauben durch absonderliche Kleidung, auffallendes Benehmen, sonderbare Gewohnheiten, Bekritelung der ‚allzu altmodischen, erstarrenden' Kirche, durch gewagte Behauptungen und Sondermeinungen Vaterland, Welt und Kirche retten zu können. Gewiß waren viele große Männer und Heilige eine Art Sonderlinge oder ‚sonderbare Heilige', wie der Volksmund sagt. Es konnten sich z. B. gutgesinnte Zeitgenossen anfänglich mit Recht am Benehmen des hl. Franziskus von Assisi stoßen, und sie haben es auch getan. Waren ja die damaligen südfranzösischen Ketzer in mancher Beziehung ganz ähnlich aufgetreten. Aber der himmelweite Unterschied zwischen den letzteren und dem großen Sittenreformator bestand darin, daß Franz nicht die demütige Unterwerfung und den Zusammenhang mit der Kirche und ihrem Oberhaupt verlor. Luther hätte auch im katholischen Sinn ein Reformator werden können, hätte er das leuchtende Beispiel des demütigen, gehorsamen, kirchen- und papsttreuen ‚Armen von Assisi' nachgeahmt.

Schauen wir wiederum auf den Heiland! Niemand wäre mehr berechtigt gewesen, sich eine Sonderstellung herauszunehmen, und doch ist er in allem uns ähnlich geworden, die Sünde ausgenommen. Er teilt das ärmliche Leben des Arbeiterkindes; er lernt wie die übrigen, obwohl er alles weiß; er flieht wie ein Hilfloser trotz seiner Allmacht; er läßt sich beschneiden wie ein in Sünden Geborener und taufen wie ein Sünder aus dem Volke; er zahlt wie die übrigen die Tempelsteuer, ob-

schon er Herr des Tempels ist; er entzieht sich selbst den Freuden einer harmlosen, bescheidenen Hochzeitsfeier nicht. Diesem Idealbild gleich zu werden, muß unser Streben sein. Das Übrige ergibt sich dann von selbst. Die Zelle im menschlichen Leibe hat ihr Eigenleben, und doch kann sie dies auf die Dauer nur führen, solange sie dem ganzen Leibe eingegliedert bleibt. Der Christ hat sein Eigenleben, aber nur, wenn er dem Leibe der Kirche mit Christus als lebendigem Haupt eingefügt ist. In dieser herrlichen Verbindung von Eigen- und Gemeinschaftsleben wird auch unsere einstige Seligkeit bestehen. Und mit Recht; denn ihren Urtypus finden wir im innergöttlichen Leben selbst: Drei Personen und doch nur ein göttliches Wesen. Entäußern wir uns wie der Herr (Phil. 2, 7) von allem, damit wir mit dem Apostel sprechen können: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20). Dann sind wir Gottes Eigentum, und das ist die schönste ‚proprietas'.

Vom Festefeiern

Aus dem nächstens im Theatiner-Verlag, München erscheinenden Buche: Liturgische Lebensweihe der katholischen Familie (S. 86 u. 88).

Arbeit und Alltag wären unerträglich, wenn sie nicht von Festen durchwoben und umrahmt, und so erhoben und verklärt würden. Der Einsame feiert seine Feste allein; aber ohne Fest kann auch er nicht leben. Die Familie feiert ihre schönsten Feste in ihrem eigenen Kreise, ja durch das Leben der Familie erhält sogar manches von Haus aus kirchliche Fest seine besondere Art. Das Kirchenfest ist zum Familienfest geworden, oder vielmehr das Familienfest ist durch Christus und seine Kirche verklärt worden. . . .

Ja könnte nicht jeder Sonntag ein Familienfest sein, wenn Eltern und Kinder gemeinsam am gleichen Opfer teilnähmen? Wenn die Eltern mit den Kindern am Vorabend Sinn und Inhalt der nächsten Sonntagsgedanken besprächen und sich nach dem Gottesdienste darüber unterhielten? Wenn sie den Sonntag in gemeinsamer Erholung zubrächten, sei es unter Gottes freiem Himmel oder im trauten Heim, singend und spielend, plaudernd und scherzend? War die Familie vormittags am Tische des Herrn zu Gast, dann kommt wohl auch des Abends der Herr unsichtbar ins Heim der Familie, um teilzunehmen an ihrem Glück und ihrem Schmerz. Denn nicht alle denkwürdigen Tage der Familie sind Freudenfeste. Es gibt darunter auch ernste Tage, niemals aber düstere und verzweifelte, wenn die Familie im Sinn der katholischen Lebensweihe lebt. Auch die schmerzlichste Erinnerung an den Tod eines lieben Menschen wird gelindert und geheilt, wenn sich die Familie zu seinem Gedächtnis gemeinsam um den Altar des Herrn schart. Da werden alle Wunden geheilt. Die Narbe bleibt wohl, der Schmerz nicht mehr. Und Gott sei gedankt, für die im treuen Anschluß an die Kirche lebende Familie gibt es weit mehr Fest- und Freuden- als Trauertage. Und schart sich am Feste die glückstrahlende Kinderschar um ihre Mutter, dann mag auch ein wundes Mutterherz gesunden.

Um Wesen und Weisen der Theologie

Von P. Benedikt Baur / Beuron-Salzburg

Vor gut zwanzig Jahren erschien das aufsehenerregende, vielgeschmähte, in seiner Art einzige Buch des hochverdienten Dominikaners Albert M. Weiß (gest. 1925): „Die religiöse Gefahr".[1] Er hat wie kein anderer klar und hell gesehen. Und er besaß den Mut, was er sah, so wie er es sah, seiner Umwelt zu künden, obwohl er wußte, wie gefährlich es mitunter ist, der Wahrheit Zeugnis zu geben. Er schreibt schon im Vorwort (V): „Die Gefahr für die Religion sind die Religionen selber, die alten und die neuen Religionen, die unsere Gesellschaft zu überfluten drohen. Und was noch von der alten Religion übrig bleibt, das wird oft derart entseelt, daß sie kaum mehr zu erkennen ist". Wie sehr er recht hatte, beweisen eingehend die 500 Seiten seines Buches.

Heute spricht und schreibt man vom „religiösen Problem". Wir sind wirklich so weit gekommen, daß die Religion selbst zum Problem geworden ist. Ehedem war Religion eine Selbstverständlichkeit; es konnte sich nur um diese oder jene Form der Religion, um Buddhismus oder Christentum, um Katholizismus oder Protestantismus handeln: heute geht es aufs Ganze, auf das Tiefste und Letzte, auf das Wesen der Religion. Und merkwürdig! Die Krisis kommt nicht mehr von einem direkt religions- oder christusfeindlichen Standpunkte, sondern von einer Wissenschaft her, die sich christliche Theologie nennt.

In der Tat eine neue Zeit, getragen und durchweht von einem neuen Geist! „Der Mensch ist das Maß aller Dinge." Dieses Wort des alten Portagoras ist zum Evangelium des neuzeitlichen Menschen geworden. Kant hat diesem Gedanken eine neue Fassung gegeben in seiner Lehre von der Autonomie, von der Selbstherrlichkeit des Menschen. Dieser bedarf keiner Offenbarung, keines Lichtes und keiner Kraft von oben, er bedarf keiner Erlösung und keines Erlösers; ist ja die menschliche Natur in sich rein und gut, und gehört die Lehre von der Erbsünde in das Reich der Fabeln. Der moderne Mensch genügt sich selbst und wird einzig aus den tiefen Schächten seines eigenen Ichs gespeist, nicht von Christus durch die Kirche. Die Nacht ist vergangen, schreibt ein Moderner, der Tag ist gekommen. Die Menschheit, die in das Alter des Selbstbewußtseins gelangt, sie verschmäht das Gängelband und findet in sich selbst ihren Halt. Die Welt wird nicht beherrscht von Göttern oder Teufeln oder einem Fatum. Unser Oberer, das Höchste und allein Heilige, ist unser Gewissen. Gewiß gibt es ein höheres Gesetz, aber dieses ruht in des Menschen Kopf

[1] Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904.

und Herzen.[1] „Der Mensch ist das Maß und der Maßstab aller Dinge, der menschlichen wie der überirdischen, und nicht bloß das Maß, sondern der Schöpfer seiner Religion, seiner Götter." „Religion ist ein innerer menschlicher Sinn, der sich Götter schafft, Religion ist die wahre Magie der menschlichen Natur."[2]

Es ist richtig gesehen: „Der Widerstand des modernen Menschen richtet sich nicht bloß gegen die Kirche, er reicht bis in die Substanz der Religion hinein, indem diese für Illusion, Trug und Wahn erklärt wird."[3] Was ist Religion? Das ist die Frage der Gegenwart.

I

Mit der Religion ist naturgemäß auch die **Theologie** zum Problem geworden. Kann es überhaupt noch eine Theologie geben, welche von Gott und Göttlichem im Sinne Christi und der Heiligen Schrift redet? Was hat eine sog. Theologie heute noch zu tun? Welches ist ihr Sinn? Ihr Wesen? Ihr Beruf?

Seit **Kant** ist unser philosophisches Denken an das Erkenntnisproblem gekettet. Er kommt von der Frage nicht mehr weg: erreicht unser Denken ein außer uns Existierendes? Erreicht es gar ein über die sinnlich-empirische Erfahrung Hinausliegendes, etwa ein objektiv existierendes Göttliches? Kant leugnet es und mit ihm eine Legion Gleichgesinnter. Kann dann eine Theologie, eine Wissenschaft von Gott und Göttlichem, einen Sinn und einen Daseinsgrund haben, wenn das sog. Göttliche jenseits aller Wissenschaft gelegen ist? Nimmermehr!

Ein weiterer Faktor kam hinzu. Ganz im Geiste Kants legte man an jede Wissenschaft den Maßstab an, welchen die Geschichts- und Naturwissenschaft auf ihrem jeweiligen Gebiete anwendet: man unterwarf auch das Göttliche: Bibel, Christus und Christentum kurzerhand den **Methoden der empirischen Forschung**. Was eben auf dem Wege der Erfahrung nicht erwiesen werden kann, hat keinen Anspruch darauf, als Objekt der Wissenschaft zu gelten. Was etwa jenseits der Grenzen des empirischen Wissens liegt, ist ein Unerforschliches, ein der Wissenschaft Unzugängliches. Wie sollte es also Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie sein können?

Erschwert wurde ferner die Stellung der Theologie im Schoße des Protestantismus durch das Aufkommen der **Religionsphilosophie** und der **vergleichenden Religionswissenschaft**. Was blieb vom

---

[1] G. v. **Gizycki**, Moralphilosophie (Leipzig 1888), 153, 530 ff. [2] **Lavater**, Briefe an Jacobi, bei H. **Denzinger**, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis I (1856), 496 ff. [3] K. **Kesseler**, Die religiöse Bewegung der Gegenwart (Leipzig 1922), 5.

Christentum noch übrig, wenn diese Wissenschaften erklärten und ihrer Meinung nach den wissenschaftlichen Beweis dafür erbrachten, daß die Religion ihren Ursprung im Menschen allein hat, daß sie voll und ganz in den unaufhörlich weitereilenden Strom der rein natürlichen „Entwicklung" einbezogen ist, daß also das Christentum eben nichts anderes ist und sein kann, als eine Entwicklungsstufe des Religiösen überhaupt, baar jedes sog. übernatürlichen Ursprunges und Inhaltes? Was hat eine christliche Theologie dann noch für einen Sinn?

Und wenn seitens der Vertreter der Religionsphilosophie erklärt wird: Wir haben im Christentum die Erlösung nicht; das abgestandene Gebräu, das wir Religion nennen, ist nicht Religion. Die Wirklichkeit der Religion ist das Ich. Das Geheimnis von Heil, Glück und Himmel liegt in der wahren Lehre von der Persönlichkeit.[1] Wenn also der Mensch sich selbst seine Religion schafft, und sie umschafft und abschafft, wie es ihm gerade beliebt; wenn man die Religion, die wesentlich völlige Unterwürfigkeit unter Gott ist, zur Unabhängigkeitserklärung von Gott stempelt, zur Verdrängung Gottes durch die Selbstvergötterung, was bleibt dann von einer Theologie im alten Sinn noch übrig? Wo kann sie überhaupt noch einen Platz finden?

Es sei sodann an die traurige Tatsache erinnert, daß sich in Deutschland zwei Konfessionen gegenüberstehen. Beide nennen sich christliche, beide fußen auf der Heiligen Schrift; beide scharen sich um denselben Christus und lauschen seinem Wort; beide haben ihre Glaubenswissenschaft, ihre Theologie, und die Resultate der beiden Theologien widersprechen sich fast auf der ganzen Linie. Wenn die christliche Theologie sich selbst in fast allen Fragen befehdet und widerspricht, kann man da noch unbefangen an die Wirklichkeit ihres Gegenstandes glauben?

Weiterhin ist zur Beurteilung und Würdigung des Problems der Theologie die spezifische Eigenart des modernen Menschen und seiner Geistesrichtung in Rechnung zu stellen. Den Menschen unserer Tage zieht es zum Unmittelbaren, zum Schauen des Ganzen. Das logische Denken, das mühsame und langsame Fortschreiten von einer Teilkenntnis zur andern liegt ihm nicht. Er erblickt in der logischen Erfassung der Dinge eine Spaltung des unmittelbaren Lebens, eine Verendlichung des Unendlichen. Er zieht das Erleben, das Fühlen vor: dieses reicht ins Unbegrenzte. So will der moderne Mensch sich vom Rationalen, Verstandesmäßigen freimachen, und sich dem Irrationalen, Nicht-Erkenntnismäßigen, dem Nicht-Logischen in die Arme werfen. Erst recht, wenn es sich um die Erfassung des Göttlichen handelt. Von Gott in logisch-wissenschaftlicher

[1] A. Bonus, Religion als Schöpfung (Jena 1919), 20.

Art reden, hieße das Heilige vollständig entweihen, das Geheimnis entschleiern und zerstören. So drängt der moderne Geist zur Theorie des Irrationalen, des Erlebnisses, zur Verneinung jedes Intellektualismus, jeder gedanklichen Erkenntnis Gottes. Wir haben in dieser Geistesrichtung übrigens nichts anderes vor uns als eine naturnotwendige Reaktion auf einen übertriebenen Intellektualismus und Logismus, der sich unter dem Einfluß der Kantschen Philosophie wie in die weltlichen Wissenschaften so auch in die Theologie Eingang verschaffte.

So erwuchs zunächst für die protestantische Theologie eine fast unüberwindliche Schwierigkeit, ihre Daseinsmöglichkeit und Daseinsberechtigung als Wissenschaft zu begründen. Dies um so mehr, als die protestantische Theologie schon seit Luther an einer gewissen inneren Unsicherheit krankt. Bald erschöpft sie sich in reiner Exegese, bald in Polemik gegen Rom, bald treibt sie Systematik, bald löst sie sich auf in reine Gefühlstheologie, dann wieder in eine unheilvoll rationalistische oder in eine kritisch-historische „Theologie“, die nicht weniger als Glaubenswissenschaft ist. Mit rücksichtsloser Konsequenz weist heute der protestantische Theologe Karl Barth die protestantische Theologie aus ihrer Verfangenheit in Geschichte und Psychologie heraus, um die protestantische Theologie der Theologie zurückzugeben.

Aber auch für die katholische Theologie ist die Pflicht erwachsen, darüber Rechenschaft zu geben, inwieweit sie Wissenschaft und zwar eine einheitliche Wissenschaft ist. Sie vereinigt in sich Glauben und Wissen. Sie ist Glaubenswissenschaft, eine Wissenschaft auf dem Grund des Glaubens und aus dem Glauben. Aber gerade in der Tatsache, daß unsere Theologie eine Glaubenswissenschaft ist, die als Wissenschaft auch die Geschichte, die Sprachwissenschaften, die Kritik, die Philosophie in ihren Dienst nimmt und nehmen muß, liegt die Schwierigkeit. Wie stellt sich das Wissen zum Glauben überhaupt? Wie insbesondere, wenn es sich um die Theologie als Wissenschaft und zwar als eigenartige und einzigartige Wissenschaft handelt, mit einem Gegenstand und einer Methode?

Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten steht die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben im Vordergrund des Interesses. Während die Katechetenschule von Antiochien im Glaubensgehalt mehr das Rationale, das Vernunftgemäße, das Wiß- und Begreifbare betont, zieht die Schule von Antiochien das Geheimnisvolle und Unbegreifliche, das Irrationale, das Übervernünftige und Unaussprechliche vor. Theodor von Mopsueste, Arius, Nestorius gehören der antiochenischen, Origenes, Athanasius, Cyrill von Alexandrien der alexandrinischen Schule an. — Schwer ringt der junge Augustinus mit der Frage nach dem Verhält-

nis von Glauben und Wissen. Es kostete einen schweren inneren Kampf, bis er endlich die Worte schreiben konnte: Wir glauben, um zu erkennen, nicht aber erkennen wir, um zu glauben. Der Glaube, so lehrt Augustinus, bereitet der Vernunft den Boden. Doch ist der, welcher glaubt, zugleich bestrebt, das Geglaubte durch das Licht der Vernunft zu erfassen, soweit das möglich ist.[1] In die Fußstapfen des Lehrers von Hippo tritt der Mönch und Erzbischof Anselm von Canterbury. Seine Losung heißt: »fides quærens intellectum«. Er versucht es, den unerschöpflichen Inhalt der Offenbarung, des Glaubens durch das logische, begriffliche Denken dem Verständnis näher zu bringen, und weist so kommenden Zeiten den Weg. Thomas von Aquin war der Mann der Vorsehung für die gesunde Klärung und Förderung der großen Fragen der Zeit. Augustinus hatte die Grenzen der Erkenntniskräfte des Menschen verschoben: in der Vernunft sieht er einseitig die göttliche Erleuchtung. Thomas räumt auch dem menschlichen Lehrer und der menschlichen Forschung ihr Recht ein. So läßt sich eine Glaubenswissenschaft begründen.

Daß Glauben und Wissen zusammengehören, daß sich im Glauben eine der natürlichen Erkenntnis wesenhaft überlegene Welt erschließt, war dem Mittelalter eine Selbstverständlichkeit. Die Theologie blühte mächtig und bestimmte das Leben. Aber bald kamen die Zeiten der Renaissance und des Humanismus. Jetzt werden Natur und Übernatur, Wissen und Glauben rücksichtslos auseinandergerissen. Das Übernatürliche muß dem „Rein-Menschlichen“ weichen. Der Humanist ist der Mann des Wissens. Die Wissenschaft hat absolute Geltung, absolute Unabhängigkeit. Sie ist voraussetzungslos. Aus dem Boden der Renaissance erwächst die sog. Reformation des 16. Jahrhunderts, der lebendige Protest gegen die harmonische Einheit von Wissen und Glauben. Aus dem Geist des den Menschen vergötternden Humanismus und Subjektivismus sproßte die Aufklärung hervor. Der Vernunftkult drängte dazu, daß man auch auf „katholischer“ Seite die Grundlagen der Theologie untergrub. Man bestritt die Unfehlbarkeit der Kirche, die Autorität der Konzilien und die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehrentscheidungen. Man versuchte Dogma und Offenbarung im Vernunftwissen aufgehen zu lassen. Bald bekam auch die historische Forschung und die Kritik Einfluß auf die Behandlung der katholischen Theologie.

Und heute? Heute erscheint eigenartiger Weise fast einzig die sog. Dogmatik als die „eigentliche“ Theologie. Daneben aber treibt der „Theologe“ in ausgedehntem Maße rein historische, philologische, philo-

[1] »Ea quæ fidei firmitate iam tenes, etiam rationis luce conspicias.« Epist. 120 ad Cos. Migne, Pat. lat. 33. Bd. (1861), Sp. 453, 2.

sophische, psychologische Forschungen nach den Sondermethoden dieser Wissenschaften. Da fragt man sich erstaunt: Was ist denn die Theologie? Was sollen diese ganz verschiedenen, vielgestalteten Methoden in der „einen Theologie?“ Fallen denn überhaupt die verschiedenen Forschungsgebiete der sog. theologischen Fakultäten unter den Begriff der Theologie? Oder gibt es etwas, was den genannten verschiedenen Fachdisziplinen gemeinsam ist und sie innerlich, wesenhaft sowohl unter sich verbindet als auch von allen rein weltwissenschaftlichen Erkenntnisweisen unterscheidet? Gewiß, die katholische Theologie ist katholisch, weit, allumfassend, weltoffen; sie verfährt auch historisch, philosophisch, sprachwissenschaftlich. Aber kann sie reine, bloße Historie, Sprachwissenschaft, Philosophie, Psychologie und zugleich in Wahrheit eigentliche Theologie sein? Das ist die entscheidende Frage, deren unermeßliche Tragweite sofort in die Augen springt. Ist die katholische Theologie nur ein wirres, unausgeglichenes Nebeneinander von Wissenszweigen wesensverschiedener, ja wesensfremder Art? Und wenn sie das nicht sein kann, worin liegt dann ihre alle Teile harmonisch verbindende Einheit? Was ist jenes Etwas, das die Theologie als Wissenschaft innerlich begründet und zugleich als die einzigartige und eigenartige Wissenschaft begründet, sie von jeder nicht theologischen Wissenschaft ausscheidet und unterscheidet? Muß der Theologiebetrieb praktisch nicht ein anderer, einheitlich theologischer werden?

Tatsächlich haben nicht wenige katholische Theologen deutscher Zunge die unhaltbare Lage des gegenwärtigen Theologiebetriebes tief empfunden und zum „Problem“ der katholischen Theologie Stellung genommen. Von dem radikalen Vorgehen des Direktors Thöne vom Albert-Bund[1] sei hier ganz abgesehen. In Betracht kommt vor allem die Schrift von K. Adam: „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus“[2], sodann die „Studien zur theologischen Erkenntnislehre“ von Prof. J. Engert[3], besonders aber das aufsehenerregende Werk des Bonner Privatdozenten K. Eschweiler: „Die zwei Wege der neueren Theologie.“[4] Da der Standpunkt des hochangesehenen Tübinger Dogmatikers Adam bereits allgemein bekannt ist, sei hier nur auf Engert und Eschweiler näher eingegangen.

II

Engert ging aus der Schule Külpes hervor. Er ist vor allem Religionspsychologe. Ausgangspunkt ist für ihn die Erfahrung, in der er

[1] J. Thöne, Gesamtbild des menschlichen und göttlichen Wissens als neuzeitliches Gegenstück zur thomistischen Summe und als christliches Gegenstück zu Häckels Welträtseln. Oberelvenich (Rhld.) 1920. [2] Rottenburg 1923, Bader. [3] Regensburg 1926, Manz. Vgl. Besprechung in dieser Zeitschr. 1927, 1./2. H. 73 f. [4] Augsburg 1926, B. Filser.

auch das Göttliche gegeben sieht. Das religiöse Erlebnis trägt in sich selbst schon die Evidenz, daß Gott tätig ist (objektive Evidenz). Zu dieser einsichtigen Erkenntnis gelangt der Mensch nicht auf dem Wege des Denkprozesses, sondern der Intuition. Wohl hat das rationale Denken seine Bedeutung, aber das Entscheidende ist die objektive Gegebenheit des Göttlichen im Erlebnis selber. Neben dem Objektinhalt kommt nach Engert dem Ichbewußtsein und der Geschichtlichkeit des Objektes eine führende Rolle zu; der Geschichtlichkeit deshalb, weil das Christentum „das absolut Transzendente und Metaphysische in der geschichtlichen Persönlichkeit Christi als des Gottmenschen sieht, der in der Liturgie der Kirche als der Gegenwärtige erlebt wird und in seinem Geiste sich bezeugt" (310). „Von der Empirie zur Wesenserfassung", schreibt Engert (572) sehr bezeichnend und formuliert damit seinen Standpunkt und seine Forderung an die Theologie.

„Die religiöse Erfahrung erfaßt Gott selber als den wirkenden Geist. Die Wahrheit des religiösen Objektes, d. h. die Wirklichkeit Gottes, wird von ihm selbst zu unmittelbarer Evidenz erzeugt. Diese unmittelbare Selbstgewißheit wird zu einer objektiven erhoben, einerseits durch das Licht des vollen Selbstbewußtseins, in dem Gott als das Objekt des Erlebens steht, andererseits durch Kriterien, welche diese Selbstgewißheit zur Allgemeingültigkeit erheben. Wir müssen aber immer als das Wichtigste festhalten: Diese religiöse Erfahrung ruht in erster Linie auf sich selbst wie jede andere Erfahrung, abhängig nur von dem Vorhandensein eines Wirklichen, das auf die empfangende Seele einwirkt. Sie kann psychologisch vorbereitet sein in stets individueller Weise; sie wird logisch gestützt durch eine Reihe von Kriterien" (388). Solche Kriterien sind Wunder und Weissagungen. Wenn die Theologie Gottesbeweise im Sinne der Scholastik in ihren Dienst nimmt, so wäre es „ein grausames Mißverständnis, als ob die Gottesbeweise Religion beweisen oder die Wahrheit des im christlichen Erlebnis gefundenen Gottesgedankens beweisen sollen". Es handelt sich nicht um eine logische Identität zwischen dem metaphysischen und religiösen Absoluten, „es genügt die Koinzidenz oder Konvergenz der beiden Gedankenketten zu einander". Das religiöse Erleben stützt sich zumeist auf die Kriterien der religiösen Erkenntnis, die in ihm selber liegen. Diese Kriterien sind: das Unvergleichbarkeitsmerkmal, das Unabweislichkeitsgefühl, die Klarheit, Aufgabenfülle und Fruchtbarkeit der neuen Wahrheiten, die geistig-sittliche Erhebung, die dauernde Fruchtbarkeit im persönlichen Leben, die einleuchtende Klarheit und zwingende Kraft der Erkenntnis; es sind aber nur bezeugende, nicht schaffende, warheitschöpferische Kriterien (387 f.).

Aus dem religiösen Erlebnis selbst, aus der religiösen Erfahrung heraus muß der Gottesbeweis geführt werden. Deshalb fordert Engert „ein kritisches Durchdenken des theologisch-wissenschaftlichen Denkens bezüglich der Methode. In der Grundlegung der Theologie muß sich Psychologie, Erkenntniskritik und Logik vereinigen, welche einerseits dem geschichtlichen, andererseits dem systematisch-logischen Charakter des religiösen Erlebnisses gerecht wird... Über die erkenntniskritischen Grundlagen ihres Seins hat sie (die katholische Theologie) seit längerer Zeit sich nur wenig Rechenschaft gegeben" (177 f.).

Es ist zu bedauern, daß Engert ob seiner kritischen Auseinandersetzungen mit Heiler, Kant, Otto, Scheler seine Gedanken über die Begründung der Theologie als Wissenschaft nicht systematisch ordnen konnte. So viel steht fest: er fordert, daß die katholische Theologie auf dem Fundament einer neuen Methode weiterbaue.

Wie wenige fühlt Eschweiler den inneren Zwiespalt des gegenwärtigen Theologiebetriebes, das Nebeneinander von vernünftigkritischer und sog. dogmatischer Methode. Er fragt in seinem genannten Werke zunächst, wie denn die mißliche Lage der gegenwärtigen Theologie historisch geworden ist? Und er fragt weiter: Worin liegt der wahre Einigungspunkt der Theologie, jenes Etwas, das die Theologie zu einer in sich geschlossenen, eigenartigen Wissenschaft macht und sie von jeder anderen Wissenschaft wesenhaft scheidet und unterscheidet?

Eschweiler hat sich keine leichte Aufgabe gestellt. Aber seine ausgedehnte Kenntnis der Scholastik, der inneren Unterschiede und Lehrgegensätze der verschiedenen Theologenschulen, der Entwicklung der Kultur und des Geisteslebens der letzten Jahrhunderte sowie eine hervorragende Gabe, die historischen und ideengeschichtlichen Zusammenhänge aufzudecken, befähigen ihn in hohem Maße, eine Lösung zu versuchen.

Er beleuchtet den Dualismus der modernen katholischen Theologie an zwei ausgeprägten Typen des 19. Jahrhunderts: Georg Hermes (gest. 1831) und Matthias Joseph Scheeben (gest. 1888). Hermes vertritt die reine Vernunfttheologie, Scheeben die vom Glauben ausgehende Theologie. Letzten Endes trennen sich die beiden Wege an jenem Punkte, wo die Frage nach dem Wesen des religiösen Glaubens aufgeworfen wird. Das Grundproblem der Theologie ist die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade, Wissen und Glauben.

In die neuere katholische Theologie ist der Zeitgeist eingedrungen. Die Theologie und Philosophie der Neuzeit zeigen „die Neigung, die untrennbare Beziehungseinheit Subjekt-Objekt, die Erkennen bzw. Glauben genannt wird, vor allem nach der subjektiven Seite zu betrachten. Das

phänomenologische Faktum des Erkennens bzw. Glaubens wird zunächst als psychologische Zuständlichkeit, als Affekt und Bewußtsein empfunden; und man versucht einseitig von dort aus sein metaphysisches Wesen zu erschließen. Infolgedessen erhält die Frage nach der Gewißheit und nach den Motiven der Gewißheit eine Betonung, die dem Fragen des klassischen Altertums und des Mittelalters fremd ist" (29).

Dieser Geist der Neuzeit ist auf dem Gebiete der Philosophie verkörpert in Descartes (1569—1650). Doch Descartes ist unmittelbar aus einer scholastischen Umwelt aufgestiegen. Er steht nicht isoliert und ist nicht unvermittelt mit einer neuen Ideenwelt in die Geistesgeschichte eingetreten. „Die Entwicklung der katholischen Schulphilosophie und Schultheologie zeigt in der durch das Tridentinum bestimmten Periode Strömungen, die bei aller Verbundenheit mit der Überlieferung aus dem hohen Mittelalter ein unverkennbar Neues verwirklichen" (30). Den Zusammenhang zwischen dem Neuerer Descartes und der sog. Spätscholastik deckt Eschweiler an der Frage der analysis fidei auf. „Die Spätscholastik hat auch in der Frage nach dem religiösen Glauben am Erbe der Hochscholastik festgehalten: aber es wurde doch mehr und mehr der reale Vollzug des Glaubensaktes, seine psychologische Erscheinung in den Vordergrund gestellt. So wurde es schwieriger, die Übernatürlichkeit des objektiven und subjektiven Prinzips des Glaubens gegen den Bereich der natürlichen Vernunfterkenntnis abzugrenzen... Das Überwiegen der psychologischen Betrachtungsweise ist nun aber ein Teilausdruck jener großen Bewegung, die mit dem Namen Renaissance und Humanismus bezeichnet zu werden pflegt. Hier wurde der Mensch zum Mittelpunkt alles Sehens und Suchens. Dieser prinzipielle Humanismus hat auch das theologische Urteil auf eigentümliche Weise bestimmt." Zunächst in der Frage nach dem Verhältnis von Gnade und freiem Willen des Menschen, entsprechend der Betonung der Willensfreiheit durch die Renaissance. Die Auffassung des allgemeinen Problems, Natur und Gnade, wie sie im Molinismus in Erscheinung trat, wurde bestimmend für die Entwicklung der Glaubenstheorie. Neben das motivum formale fidei, die Autorität des sich offenbarenden Gottes, wurden von jetzt an subjektive, dem Bereich der menschlichen Vernunft entnommene motiva credibilitatis gestellt; diese wurden, scharf abgetrennt vom objektiven Glaubensgrund, als Bedingungen des Glaubens gefaßt. Damit kam die Frage: Wie wird sich der Mensch des übernatürlichen Beweggrundes zum Glauben subjektiv, psychologisch gewiß? Suarez und de Lugo waren außerstande, den Glauben ganz in der Transzendenz der Gnade zu begründen (41 f.). Eschweiler steht nicht an, die analysis fidei zur

analysis scientiae des Descartes in Parallele zu setzen (45 ff.). Er geht auch den inneren Beziehungen der ‚Barockscholastik' des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts zur sog. Aufklärung nach und entdeckt den Geist der Aufklärung auch in der katholischen Theologie: in der Form eines kirchlich-gläubigen Anthropozentismus, der „die Gnade an die Freiheit des Menschen koppelt und des göttlichen Wirkens im Menschen bewußt werden will" (56).

Nachdem Eschweiler die geschichtlichen Bedingungen für die Isolierung des „reinen Vernunftwesens" in der Theologie dargelegt hat, führt er den Typus der Theologie der kritischen Vernunft, Hermes (81—130), vor und stellt ihm unmittelbar Scheeben gegenüber, den Vertreter der Theologie aus dem Glauben (131—187). Scheeben erscheint als eine Reaktion gegen die im Aufklärungszeitalter herrschende Theologie der reinen Vernunft. Er verläßt bewußt die vom Geiste der Neuzeit bestimmte Theologie. Gleichwohl ist er nicht in allweg folgerichtig vorgegangen: einerseits rechnet er mit einer vom Glauben isolierten Vernunfttheologie, andererseits vertritt er so streng die Glaubenstheologie, daß er schon die Offenbarungstatsache als Gegenstand des Glaubens ansieht.

„Die zwei Wege der neueren Theologie laufen isoliert auseinander und stocken doch wieder in einem unentschiedenen Nebeneinander; denn keiner kann in seiner Isoliertheit konsequent durchgeführt werden, ohne daß seine Unzulänglichkeit an dem Gegenstand der theologischen Erkenntnis allzu deutlich spürbar würde. Darum erhellt die Zeitgemäßheit wie die sachliche Notwendigkeit der Aufgabe, den Sinn der theologischen Methode an dem eigentümlichen Wesen jener Gegenständlichkeit zu klären, auf deren Erkenntnis alle Facharbeit der Theologie gerichtet ist" (183).

Welches ist der der Theologie eigentümliche Gegenstand? Eschweiler antwortet: das credibile, das „Natürliche und vernünftig Erkennbare, das durch die Offenbarung in die Beziehungseinheit mit dem transzendenten Sein und Erkennen der Gottheit aufgenommen ist" (197), das »credibile ut cognitum a credente in lumine fidei« (320), „das naürlich-vernünftige Beziehungsglied im Glaubensgegenstande, das als soches zwar im Weltzusammenhange steht, aber durch die göttliche Offenbarung eine darüber hinausreichende Qualität erhalten hat... Weil und wiefern vernünftig Erkennbares in dem göttlich Geoffenbarten und Geglaubten enthalten ist, darum und sofern ist Theologie als echte Wissenschaft möglich, die nur soviel behauptet, als sie vernünftig beweisen kann" (199 f.).

So ist die Theologie eine einheitliche und einzigartige Wissenschaft, weil sie einen einheitlichen und einzigartigen Gegenstand hat (203), nämlich das credibile, welches die Dogmatik wie die Moral, das Kirchenrecht

und insbesondere auch die Apologetik umspannt. Deshalb stellt Eschweiler der gegenwärtig herrschenden dualistischen Theologie, den zwei Wegen der neueren Theologie, den teleologischen Typus der Theologie entgegen (214 ff.). Dieser geht von der Hinordnung des Menschen auf Gott als auf seinen übernatürlichen Erkenntnisgegenstand, als sein übernatürliches Ziel aus. Die natürliche Seins- und Erkenntnisordnung besteht nicht für sich. Sie ist „ihrem natureigenen Wesen und Wirken nach Empfangsbereitschaft, potentia oboedientialis, für die Gnadenordnung... Das Letzte des geistigen Bewußtseins im Menschen ist das desiderium naturale in visionem essentiae divinae" (215), ein „naturhafter Drang des geschöpflichen Geistes zur schöpferischen Güte und Wahrheit" (39, 188), eine „natureigene Kraft, auf Gott hin zu streben" (76). Das weltliche, natürliche Wissen ist in der Theologie auf den Glauben bezogen, ihm zugeordnet und wird in den Glauben aufgenommen. Die Methode der Theologie ist eine aufnehmende Methode (203), eindeutig von dem eigenartigen Wesen des credibile bestimmt.

III

Soweit Eschweiler. Um die zwei Wege entspann sich gleich nach ihrem Erscheinen ein auffallend heftiger Kampf. Das hochbedeutsame Buch muß im wesentlichen den Nagel auf den Kopf getroffen haben und Dinge gesagt haben, die manche Theologen nicht gerne hörten. Ein „führender Theologe", wie er sich bescheiden nennt, erkennt in diesem Werk „nichts mehr und nichts weniger" als einen Versuch, die „gesamte Dogmatik der Jesuiten in ihrer tiefsten Sinnrichtung als verderblich abtun zu können. Mit einer einzigen Handbewegung." Ähnlich sieht P. Stufler S. J. in der Schrift „grundlose Ausfälle gegen den Molinismus, Angriffe gegen jene Theologie, die vom kirchlichen Lehramt selbst als unbedingt notwendig ausdrücklich des öfteren anerkannt wurde." Er glaubt, das Werk Eschweilers in seiner Grundtendenz unbedingt ablehnen zu müssen.[1] Diesem war es ein Leichtes, nachzuweisen, wie sehr ihn P. Stufler nach Sinn und Absicht mißverstanden hat. Die neue Zeitschrift Scholastik[2] nahm ebenfalls Stellung gegen Eschweilers Buch. Es „ist vom wissenschaftlichen

[1] Vgl. P. Stuflers eingehende Stellungnahme in der Innsbrucker Zeitschr. für kath. Theologie 1926, 3. H. Darauf erwiderte Eschweiler in Bonner Zeitschr. für Theologie u. Seelsorge 1926, 3. H. mit dem Aufsatz: „Eine neue Kontroverse über das Verhältnis von Glauben u. Wissen." Die Erwiderung von P. Stufler: „Molinismus u. neutrale Vernunfttheologie", folgte in der Innsbrucker Zeitschr. 1927, 1. H. Nochmals äußert sich Eschweiler in der Bonner Zeitschr. 1927, 2. H., womit die Auseinandersetzung vorläufig in der Hauptsache wohl abgeschlossen ist. [2] Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, hrsg. von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg, I. Jhg. 1926, 2. H. 312 u. ausführlich 3. H. 436 ff. (H. Lange).

Standpunkt aus durchaus abzulehnen" (312). Später werden die ‚Zwei Wege' eingehend kritisiert und des Verfassers Kenntnis der Scholastik in Frage gestellt. Schon die Sprache zeige keine Verwandtschaft mit der in der Scholastik gebräuchlichen. Vielmehr lasse Eschweiler die nötige Vertrautheit mit dem Sinn der scholastischen Sprache, insbesondere der Begriffswelt des hl. Thomas direkt vermissen (437). Inhaltlich erregt Bedenken die Art, wie das Buch den Molinismus zu widerlegen sucht, sodann seine eigene Theorie und Methodologie (438 ff.).

Auf der anderen Seite fehlt es nicht an namhaften Theologen, die für Eschweiler eintreten. Sie anerkennen mit Recht, daß dem Verfasser der ‚Zwei Wege' weder die Wissenschaftlichkeit, noch auch speziell die Kenntnis des hl. Thomas und die genügende Kenntnis des Molinismus abgesprochen werden kann. Gewiß hat das Buch auch seine Schwächen und bietet Handhaben zu Ausstellungen. Aber es ist ein bedauerliches Mißverständnis, in den ‚Zwei Wegen' einen grundlosen Angriff auf den Molinismus, oder eine Widerlegung des Molinismus sehen zu wollen, oder gar mit Stufler die Lehre Eschweilers über das Verhältnis der Natur zur Gnade derart hinzustellen, als sei sie mit der katholischen Glaubenslehre kaum vereinbar. Soviel ist sicher, daß jene Theologen dem Buche leichter Gerechtigkeit widerfahren lassen können, die nicht einer Ordensschule angehören, welche nun einmal den Molinismus pflichtmäßig zu vertreten hat.

Auch der Molinismus — „ach das arme Schlagwort", bemerkt dazu der obgenannte ‚führende Theologe' aus der Gesellschaft Jesu — kann und muß zeitgeschichtlich gewürdigt werden. Eschweiler hat ohne Zweifel richtig gesehen, wenn er geheime Verbindungslinien auffindet und aufdeckt, die den sog. Molinismus mit dem Humanismus verknüpfen, selbstverständlich voll und ganz in dem Rahmen der katholischen Lehre. Daß der Molinismus in der Grundfrage der Theologie, in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur, gegenüber der Hochscholastik und insbesondere gegenüber St. Thomas ein Neues darstellt, dessen war sich Molina ebenso gut bewußt wie sein Lehrer Fonseca, wie Tiphanus und Vasquez. Ihrem tiefsten Gehalt nach ist doch die Concordia des Molina nichts anderes als ein Auseinanderreißen, ein Sichgegenüberstellen, eine Trennung dessen, was in den Handlungen des Menschen das Werk der Gnade und das Werk des — der Gnade koordiniert, selbstmächtig gegenüberstehenden — freien Willens ist, und diese Trennung war der alten Theologie, insbesondere der Theologie des hl. Thomas von Aquin, vollkommen unvollziehbar. Wenn Eschweiler meint, daß der Molinismus damit, daß er den Menschen Gott gegenüber verselbständigt,

in etwa vom Geist des Humanismus angesteckt ist, so hat er entschieden recht: auch das Neue, dessen sich Molina so laut rühmt, kommt keineswegs unvermittelt, ist kein deus ex machina.

Indes, die Hauptsache an Eschweilers epochemachendem Werk ist nicht seine von den obgenannten Kritikern so sehr mißverstandene Stellungnahme zum Molinismus, sondern der positive Aufbau des einen Weges der Theologie. Daß er mit aller Entschiedenheit auf die unerläßliche Notwendigkeit hinweist, der dualistischen Theologie den Abschied zu geben, ist das unsterbliche Verdienst des Bonner Gelehrten. Daß er auf das credibile als den einen Gegenstand der Theologie in allen ihren Verzweigungen hinweist, ist ebenfalls eine aller Anerkennung werte Tat. Freilich möchten wir nicht behaupten, daß schon die endgültige Lösung gegeben ist. Aber es zeugt von einem seltenen theologischen Scharfsinn, wenn die Frage nach dem Wesen der Theologie auf die potentia oboedientialis und auf das „desiderium naturale in visionem essentiae divinae — das natürliche Verlangen nach der Schau des göttlichen Wesens" zurückgeführt wird. Damit ist an die tiefsten Grundfragen und Grundlagen der Theologie gerührt. Sicher ist noch nicht das letzte Wort gesprochen und will es auch noch nicht sein. Aber der Beweis ist klar erbracht, daß unsere gegenwärtige katholische Theologie das Hinken nach zwei Seiten abzulegen hat und einer Reform ihrer Methoden bedarf, freilich in einem ganz anderen Sinn, als Engert, wie wir oben sahen, eine Reform der theologischen Methode wünscht.

Wie am Anfang der christlichen Theologie, so steht auch heute im Vordergrund des theologischen Interesses die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben. Die Verhältnisse fordern gebieterisch eine Revision der theologischen Methode. Nicht eine Isolierung, Verselbständigung der Vernunft gegenüber dem Glauben, sondern Unterordnung der Vernunft unter den Glauben, nach Eschweiler Hinordnung der Vernunft auf den Glauben, d. h. die Rückkehr der Theologie zum einen Weg!

Möge dieser eine Weg, so wie er gerade für unsere zerrissene Zeit der entsprechende ist, glücklich gefunden und einmütig beschritten werden. Schon gehen Garrigou-Lagrange und Reginald Schultes, beide Professoren am Collegio Angelico in Rom, auch für die Apologetik den einen Weg. Die Aufgabe, unsere Theologie auf den einen und einzig möglichen Weg zurückzuführen, ist des Schweißes der Besten wert.

* * *

Der hl. Johannes vom Kreuz

Von P. Alois Mager / Beuron-Salzburg

3. Seine Lehre.

Von verschiedenen Gesichtspunkten aus müßte man an die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz herantreten, wollte man sie erschöpfend behandeln. Es kämen der dogmatische, der philosophische, der psychologische, der weltanschauliche, der aszetische und der mystische Gesichtspunkt in Frage. Wir wenden uns hier ausschließlich der mystischen Seite seiner Lehre zu, nicht deshalb, weil wir die anderen Seiten geringer werteten, sondern deshalb, weil wir bei der Einschränkung, die wir uns hier auferlegen müssen, das Artmerkmal des Mystischen als das der Klärung am meisten Bedürftige ansehen. Schrieb doch Johannes vom Kreuz seine Werke der Mystik wegen und nicht etwa der Dogmatik oder der Psychologie wegen. Dogmatik und Philosophie stellen sich bei ihm ganz in den Dienst der Mystik. Auch wenn wir uns hier ausschließlich an das mystische Moment halten, so müssen wir doch der Klarheit wegen wieder zwei Gesichtspunkte innerhalb seiner mystischen Lehre beachten: die Darstellung der Mystik auf Grund persönlicher Erfahrung und die Verankerung der mystischen Lehre im aristotelisch-scholastischen Lehrsystem. Für uns handelt es sich hier vor allem um die so wichtige erste Frage. Mit der zweiten werden wir uns gelegentlich in einer eigenen Untersuchung befassen.[1]

In großartiger Zusammenschau begreift Johannes vom Kreuz das gesamte geistliche Leben als eine einheitliche Entwicklungslinie. Träger der Entwicklung ist die mit dem Leib verbundene Menschenseele. Zwei Gegensätze machen sich in ihr den Vorrang streitig: die Zuneigung zu den Geschöpfen und die Zuneigung zu Gott. Beide können nicht gleichzeitig neben einander bestehen. Es ist der Kampf zwischen den sinnlichen und geistigen Menschen (SC 1,6). Wie jede Bewegung, so hat auch diese Entwicklung des geistlichen Lebens einen Ausgangs- und einen Zielpunkt. Ausgangspunkt ist die erbsündige Verstrickung der Seele in das sinnliche Leben, Zielpunkt die vollkommene Vereinigung der Seele mit Gott. Die Entwicklung selber besteht in einer Umwandlung der Seele durch die

[1] Wir halten uns in der Darstellung der mystischen Lehre des Heiligen streng an den Wortlaut seiner Schriften. Um aber den Aufsatz nicht mit wörtlichen Anführungen zu überladen, geben wir den Sinn wieder. Wir zitieren nach der spanischen Ausgabe der Biblioteca de Autores espanoles. tom. 27, Escritores del Siglo XVI, tom. I. Madrid 1909. Als Abkürzungen der Titel der Schriften gebrauchen wir für: Aufstieg zum Berg Karmel = SC; Dunkle Nacht der Seele = NE; Geistlicher Gesang = CE Lebendige Liebesflamme = LV.

Liebe (SC 1, 2 ff.). Das Hängen an der Sinnenwelt ist Eigenliebe, die durch die Liebe zu Gott überwunden werden muß. Wir können mit Gott keine Gemeinschaft haben, solange unser Herz am Sinnlichen klebt. Eine Seele, die ihre Sehnsucht im Sinnlichen befriedigt, ist unfähig, den Hl. Geist in sich aufzunehmen (SC 1,4 u. 5). Die Liebesumwandlung beginnt damit, daß die Seele sich losschält von dem begehrlichen Verlangen nach den Dingen dieser Welt (SC 1,2). Ein Gegenstand, der in Veränderung begriffen ist, gleicht immer seinem Ausgangspunkt, solange er sich noch in dessen Nähe befindet. Je mehr er sich von ihm entfernt, um so mehr nimmt die Ähnlichkeit mit ihm ab, um so mehr nimmt die Ähnlichkeit mit dem Zielpunkt zu. Je mehr die Seele sich von den sinnlichen Dingen losmacht, um so mehr nähert sie sich Gott. Wenn die Seele schon nahe an dem Endziel angelangt ist, so spricht Johannes geradezu von einem göttlichen Sein, in das die Seele sich umgewandelt hat (SC 3, 1). Diese und ähnliche Ausdrücke kehren in allen seinen Schriften wieder. Daß er es aber nicht pantheistisch versteht, als würden wir eines Wesens mit Gott, betont der Heilige ebenso oft und nachdrücklich. Denn das Wesen der Seele ist nach der vollendeten Liebesumwandlung nicht das Wesen Gottes. Jenes kann sich nie in dieses wandeln, sondern jene ist nur aufs innigste mit Gott vereint und in ihn versenkt (LV 2, 6).

Wenn auch Johannes vom Kreuz das geistliche Leben als eine einheitliche Entwicklung faßt, so bezeichnet er doch nicht das Ganze schlechthin als Mystik. Im allgemeinen bedient er sich der vom Neuplatonismus über Pseudo-Dionysius überlieferten Ausdrücke. Er teilt das geistliche Leben ein in Reinigungs-, Erleuchtungs- und Einigungsweg (SC Prolog, NE argom., CE argom.). Die auf dem Reinigungsweg sich befinden, heißt er Anfänger (principiantes), die auf dem Erleuchtungsweg Fortgeschrittene (aprovechados), die auf dem Einigungs- oder Vollendungsweg Vollkommene (perfectos). Der heilige Kirchenlehrer rechnet ebenfalls nicht alle drei Wege und Stufen zur Mystik. In jeder seiner Schriften spricht er sich wiederholt oder wenigstens einmal klar und eindeutig darüber aus, was er unter Mystik versteht. Mystik oder — wie der Ausdruck bei ihm lautet — mystische Theologie (mistica teologia) deckt sich für ihn mit der Beschauung. So oft er von ‚Beschauung' spricht, meint er immer die eingegossene Beschauung. Er fügt öfters das Beiwort „infusa= eingegossen" ausdrücklich bei. In einem anderen Sinn als in diesem kommt bei ihm der Ausdruck ‚Beschauung' nicht vor. Jedenfalls kennt er ‚erworbene Beschauung' nicht. Ob er auch das, was die spätere Mystik unter erworbener Beschauung verstand, ablehnen würde, ist eine andere Frage. Ich glaube, sie muß verneint werden.

Bei der Darstellung der mystischen Lehre des hl. Johannes vom Kreuz wird es vor allem darauf ankommen, seinen Begriff von der Beschauung zu bestimmen. Die Mystik oder die Beschauung läßt der Heilige am Ende des Reinigungsweges und am Anfang des Erleuchtungsweges beginnen. Mit ihr gehen die Anfänger in den Stand der Fortgeschrittenen über. Der Reinigungsweg ist ausgefüllt mit dem, was der Heilige die aktive Nacht der Sinne und des Geistes nennt. Da löst sich die Seele gleichsam in eigener, wenn auch von der Gnade unterstützter Arbeit mühevoll los von den sinnlichen Verstrickungen. Hier arbeitet der Verstand in natürlicher Weise durch Betrachtung in schlußfolgerndem Nachdenken. Unter Betrachtung und schlußfolgerndem Nachdenken versteht er immer das an die äußere und innere Sinnestätigkeit, besonders an die Phantasietätigkeit gebundene Denken. Negativ ist die Beschauung bestimmt durch das Aufhören der Betrachtung und des schlußfolgernden Nachdenkens. An deren Stelle tritt eben die Beschauung (SC 2, 13). Das schlußfolgernde Nachdenken und das an die Phantasietätigkeit gebundene Denken muß deshalb aufhören, weil sinnliche Vorstellungen nie das Mittel abgeben können zur Vereinigung mit Gott (SC 2, 8). Der Heilige findet deshalb einen sehr großen Unterschied (diferentisimo) zwischen Betrachtung und Beschauung, weil die erstere der Phantasietätigkeit und des Schlußfolgerns sich bedient, während letztere diese Tätigkeiten völlig ausschließt (NE 1, 10). Er nennt die Beschauung eine von sinnlichen Gegebenheiten freie Neuheit, da sie rein geistig ist (SC 2, 13). Sie vollzieht sich im rein Geistigen der Seele, in dem es kein Schlußfolgern gibt (NE 1, 10), und ist eine Mitteilung Gottes im Geist (SC 1, 2). Darum bezeichnet der Heilige die Beschauung auch schlechthin als Weg des Geistes (SC 2, 13).

Ein anderer Unterschied zwischen dem Zustand der Betrachtung und dem der Beschauung, der bei Johannes vom Kreuz immer wiederkehrt, ist der, daß die Seele in der Betrachtung tätig, in der Beschauung erleidend sich verhält. Es genügt, ein paar Seiten in den Schriften des heiligen Kirchenlehrers gelesen zu haben, um zu wissen, daß das „erleidende“ Verhalten der Seele in der Beschauung nichts mit der Untätigkeit des Quietismus zu tun hat. Zunächst ist das Tätigsein dahin zu verstehen, daß unser Verstand die Begriffe, die seinen eigentümlichen Gegenstand ausmachen, nicht fertig vorfindet oder sie von anderswoher empfängt, sondern daß er sie sich erarbeiten muß, und zwar aus dem Material, das ihm die äußeren und inneren Sinne, letztlich die Einbildungskraft liefern. Von Erleiden könnte man beispielsweise bei den äußeren Sinnen sprechen. Wenn ihnen ihr eigentümlicher Gegenstand nicht fertig gegeben ist, kann keine Sinnesempfindung zustande

kommen. Aus sich selber kann das Sinnesvermögen an seinem Gegenstand nichts ändern. Es verhält sich ihm gegenüber rein empfangend. Wohl ist dieses Empfangen ein Erleiden, aber es ist keine Untätigkeit. Die Sinnesvermögen erleiden nicht nach Art der leblosen Dinge. Bei ihnen ist Erleiden Tätigsein.

Das ist die Meinung unseres mystischen Lehrers. Nichts widerstritte so sehr seinem Wesen und seiner Lehre wie Quietismus. Wenn er vom Erleiden im Zustand der Beschauung spricht, so meint er eine neue Art des Tätigseins unseres Denkvermögens, die eine Ähnlichkeit mit dem der äußeren Sinne hat. Der Verstand arbeitet sich hier seine Begriffe nicht mühsam aus den Vorstellungen der Einbildungskraft. Der Heilige betont immer und immer wieder, daß die Phantasietätigkeit keinen Teil in der Beschauung hat (SC 2, 17). Gerade im genannten Kapitel des „Aufstieges zum Berg Karmel" gibt Johannes vom Kreuz eine anschauliche Schilderung, wie Gott die Seele langsam in den Zustand der Beschauung erhebt. Die natürliche Weise des Erkennens und Wissens der Seele vollzieht sich auf dem Weg von den körperlichen Dingen über die äußeren und inneren Sinne. Darum beeinflußt Gott die Seele im Anfang ebenfalls auf diesem Weg. Er wirkt hier noch nicht, wie der Heilige sagt, auf die Wesenheit des Geistes (la sustancia del espiritu), sondern er paßt sich an die Art des Menschen an. Sein Wirken ist Reinigen, Läutern: die aktive Nacht der Sinne und des Geistes, wie sich Johannes ausdrückt. Zwischenhinein verleiht Gott auch außerordentliche übernatürliche Gnaden, z. B. Gesichte in Phantasievorstellungen, um die Seele auf dem Weg des Guten zu bestärken. So verinnerlicht Gott die Seele mehr und mehr; er macht sie geistig. Wörtlich fährt der heilige Lehrer dann fort: „Auf diese Weise unterrichtet Gott weiter die Seele und macht sie geistig, indem er damit beginnt, das Geistige auf dem Weg der äußeren, greifbaren und den Sinnesvermögen angepaßten Dingen mitzuteilen, entsprechend der Enge und der geringen Fassungskraft der Seele. Durch die Vermittlung der Schale dieser sinnlichen Dinge, die an sich gut sind, soll der Geist einzelne Akte setzen und zwischenhinein gleichsam Bissen geistiger Mitteilung empfangen. Diese sollen allmählich eine Zuständlichkeit im Geistigen schaffen, bis dies in das mehr Wesenhafte des Geistes eindringt, das frei ist von aller Sinnestätigkeit. Dahin aber, wie gesagt, kann die Seele nur Schritt für Schritt auf ihre Weise gelangen, auf dem Weg über die Sinnestätigkeit, an die sie immer gebunden ist. So kommt man in der Regel dem Geiste in seinem Verhältnis zu Gott immer näher; immer mehr entäußert er sich und macht sich frei von den Pfaden der Sinnestätigkeit, von schlußfolgerndem Denken, von Betrachtung und

Phantasietätigkeit. Sobald man dann vollkommen in das rein geistige Verhältnis zu Gott gelangt, muß notwendig alles ausscheiden, was von ihm in den Sinnesbereich fallen könnte. Wie ein Ding um so mehr dem einen Endpunkt sich nähert, je mehr es sich vom andern entfernt und ihn verneint, so hat es sich von dem einen vollkommen entfernt, wenn es sich dem andern vollkommen genähert hat."

Johannes vom Kreuz nimmt also an, daß das Wirken Gottes die Seele immer mehr von der Sinnestätigkeit loslöst und zu reiner Geistigkeit erhebt. In dem Augenblick, da dies erreicht ist, wird Gott selber Gegenstand der geistigen Tätigkeiten der Seele. Die äußeren und inneren Sinne sind ganz ausgeschaltet, und so verhalten sich die geistigen Tätigkeiten leidend, ähnlich wie die äußeren Sinne. Diese neue Weise seelischer Haltung nennt Johannes mit der hl. Theresia übernatürlich, weil sie über das gewöhnliche, natürliche Verhalten hinausgeht. „Im Zustand der Vereinigung", so sagt er, „der bereits ein übernatürlicher Zustand ist, gibt das Gedächtnis seinen Dienst auf, desgleichen die übrigen Fähigkeiten hinsichtlich ihrer natürlichen Betätigungsweise. Sie gehen von ihrem natürlichen Gegenstand auf Gott über, was übernatürlich ist" (SC 3, 1). Damit die Seele der Beschauung teilhaftig werden kann, „müssen alle Sinne und Fähigkeiten, sowohl die äußeren wie die inneren, unbeschäftigt, leer und frei von ihren natürlichen Betätigungen und Gegenständen sein" (CE 16). Die Seele braucht von ihrer Seite nichts zu tun, damit sie sich Gottes bewußt wird. Gott selber wirkt auf das Geistige der Seele und weckt ihr Bewußtsein. Die Seele kann nichts anderes tun, als sich tätig-leidend zu verhalten. Wollte sie wie früher sich betätigen, würde sie nur das Wirken Gottes im Geistigen der Seele verhindern. Gott teilt sich durch den reinen Geist mit (puro espiritu: NE 1, 9).

Mystik und Beschauung sind nach dem hl. Johannes vom Kreuz Seelenvorgänge, die sich mit Ausschluß jeder äußeren und inneren Sinnestätigkeit vollziehen. Nicht bloß in negativer Weise bestimmt er diese Eigenart von Mystik und Beschauung, sondern er sagt positiv, daß sie in der Seele, insofern sie reiner Geist ist, vor sich gehen. Zu oft und zu deutlich wiederholt der Heilige gerade diese Tatsache, als daß auch nur ein leiser Zweifel daran aufkommen könnte. Ihm ist der doppelte Gesichtspunkt, unter dem die Menschenseele betrachtet werden kann, sehr geläufig. Er redet von Seele (alma) und Geist (espiritu), von der Seele insofern sie Geist ist (el alma en cuanto espiritu: LV 1, 3). Im selben Sinn gemeint sind die stets wiederkehrenden Ausdrücke: der höhere und der niedere Teil der Seele (superior, inferior; CE 16: La cena, que recrea y enamora; NE 2, 23; NE 2,13 etc.). Er nennt den höheren Teil häufig auch das Zentrum

(centro), Grund (fondo), das Wesen oder die Substanz (sustancia) der Seele. Wenn er den höheren Teil als geistig (espiritual) bezeichnet, so soll das nicht der Gegensatz etwa zum sinnlichen Teil der Seele sein (NE 2, 23). Denn er verlegt die Betrachtung in ihren niederen, die Beschauung in ihren höheren Teil. Es kann also nur die Unterscheidung der Seele gemeint sein, insofern sie mit dem Leib verbunden und insofern sie reiner Geist ist. Um ja nicht mißverstanden zu werden, fügt er manchmal, wenn er vom höheren Teil der Seele spricht, erklärend hinzu: d. h. der Geist (esto es, el espiritu: NE 2, 13). Um den Sinn der doppelten Daseinsmöglichkeit und Betätigungsweise der Seele bei Johannes vom Kreuz voll würdigen zu können, muß man folgende Stelle besonders beachten: „Wenn es vorkommt, daß jene Gnadenerweise in der Seele im Verborgenen, d. h. im Geiste allein geschehen, dann pflegt die Seele in einigen von ihnen sich selbst zu schauen, ohne zu wissen, wie dies vor sich geht. Sie ist ihrem höheren Teil nach so weit vom niederen entfernt, daß sie in sich zwei unterschiedene Teile wahrnimmt, und zwar so, daß es ihr nicht möglich scheint, den einen Teil mit dem anderen zu sehen. So weit nämlich scheinen sie voneinander weggerückt zu sein. Und in der Tat, so ist es auch in gewisser Beziehung. Denn entsprechend der ganz geistigen Tätigkeitsweise, in der die Seele alsdann tätig ist, hat sie keine Fühlung mit dem sinnlichen Teil, und auf diese Weise wird sie ganz geistig" (NE 2,23).

Die Beschauung in ihren ersten Anfängen hat nach Johannes vom Kreuz die Aufgabe, den Geist zu reinigen und zu läutern. Es ist dies die passive Nacht des Geistes, die nach unserem Heiligen von der aktiven Geistesnacht sehr verschieden ist. In der Beschauung erfolgt das umwandelnde Wirken Gottes in der Seele nicht mehr mittelbar durch die Erkenntnis in Begriffen und Phantasievorstellungen, sondern unmittelbar von Geist zu Geist. Die Beschauung ist eine rein geistige Erkenntnisweise, bei der allen Seelenfähigkeiten ihr natürlicher Gegenstand genommen wird. In überaus schmerzvollem Vorgang lösen sich die Fähigkeiten los und gewöhnen sich daran, ganz entblößt zu sein. „Dieses Beraubtsein", sagt Johannes vom Kreuz, „ist eine der Grundvoraussetzungen, die im Geist erfordert sind, damit die geistige Form des Geistes, eben die göttliche Liebesvereinigung, in ihn sich einführe und sich mit ihm verbinde. Das alles bewirkt der Herr in der Seele vermittels einer reinen und dunklen Beschauung" (NE 2, 2).

Die Eigenart der Beschauung offenbart sich gleich von Anfang an und nicht etwa erst auf ihren höheren oder höchsten Stufen. Schon im ersten Augenblick ihres Auftretens ist sie etwas Neues, ein neues seelisches Verhalten. In ihrer vollendeten Ausprägung zeigt sie sich allerdings erst auf

der letzten Stufe. Ähnlich wie die hl. Theresia unterscheidet auch Johannes vom Kreuz drei Stufen mystischen Lebens oder vielmehr der Beschauung. An der Pforte der Beschauung steht jener Zustand der Ruhe und seligen Glückes, in den Johannes die aktive Nacht des Sinnes und Geistes ausmünden läßt (NE 1, 2). Ein wunderbarer innerer Friede und eine beglückende Ruhe umfangen die Seele, wenn die aktive Reinigung und Läuterung der Sinne und des Geistes vorüber sind. Es beginnt das Stadium der Vereinigung mit Gott, das eben mit der Beschauung sich deckt. Diesen Anfang der Vereinigung, noch ehe die passive Nacht des Geistes beginnt, nennt der Heilige den Zustand der Ruhe (quietud). Die hl. Theresia bezeichnet ihn als das Gebet der Ruhe. Johannes vom Kreuz hat ihn kurz, aber klar beschrieben im zwölften Kapitel des zweiten Buches des „Aufstieges auf den Berg Karmel". Daß es sich hier um einen wirklich mystischen Zustand handelt, geht daraus hervor, daß der Heilige in ihm schon die Tätigkeit der Phantasie ausgeschaltet sein läßt. Er weist ihm aber den Platz an der untersten Grenze an und befaßt sich auch nicht eingehender mit ihm. Um so ausgiebiger verbreitet er sich über die passive Nacht des Geistes, die er in jener hohen Vereinigung mit Gott ausgehen läßt, die er — ebenfalls mit Theresia — die geistliche Verlobung (desposorio espiritual) nennt. Als Bezeichnung für das Stadium vom Gebet der Ruhe bis zur geistlichen Vermählung dient Johannes vom Kreuz der Ausdruck „einfache Liebesvereinigung". Theresia nennt es das Gebet der Vereinigung. In dieser Zeit ereignen sich gewöhnlich die meisten Ekstasen. Der Heilige ist weit entfernt, in ihnen den Höhepunkt des mystischen Lebens zu sehen. Während des Zustandes der einfachen Vereinigung ist die Seele noch nicht völlig vom Körperlichen in dem Sinn freigemacht, daß sie ohne weiteres leicht und schnell dem göttlichen Wirken folgen könnte. Von der Macht der göttlichen Ummwandlung wird der Leib so überrascht, daß er versagt und in eine Art Ohnmacht fällt. „So kommen", heißt es in der Dunklen Nacht der Seele, „Verzückungen und Entrückungen und Verrenkungen der Glieder, die immer sich einstellen, wenn die Mitteilungen nicht rein geistig sind, d. h. nicht ausschließlich dem Geist allein[1] mitgeteilt werden, wie es bei den Vollkommenen der Fall ist, die schon durch die Zweite Nacht des Geistes gereinigt sind. Da hören diese Verzückungen und Körperqualen auf..." (NE 2, 1). Und anderswo sagt der Heilige: „Das göttliche Wirken wird mit solcher Macht und Stärke mitgeteilt, daß die Seele in Verzückung und Ekstase übergeht, was am Anfang zum großen Schaden

[1] Der Heilige meint es nicht so, als hätte die Sinnestätigkeit an der Beschauung teil, sondern so, daß die Seele in ihrem Dasein noch zu stark vom Leib gebunden ist.

und Schrecken der Natur geschieht (CE 13). Er verweist wiederholt auf den hl. Paulus, der nicht wußte, ob seine bekannte Verzückung innerhalb oder außerhalb des Leibes geschah. Es erscheint dem Mystiker, als ginge die Seele aus dem Körper (NE 2, 9).

Wenn der sinnliche Teil der Seele mit all seinen Fähigkeiten durch die reinigende Beschauung ganz dem Geiste gleichgestaltet ist, dann beginnt jene wunderbare Gottvereinigung, die Johannes vom Kreuz mit Theresia als „Geistliche Vermählung — matrimonio espiritual" bezeichnet. Die Wesenheit der Seele ist da, obwohl sie, wie der Heilige ausdrücklich bemerkt, nicht die Wesenheit Gottes ist — denn sie kann sich nicht in Gott verwandeln — Gott durch Teilnahme. Noch stärker als in den vorhergehenden Zuständen der Beschauung wird hier deutlich, daß alle Phantasietätigkeit in diesem Vollendungszustand ausgeschaltet ist (LV 3, 3 § 8). Es findet eine so innige Verbindung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur statt, daß beide Gott zu sein scheinen, ohne daß deshalb die menschliche Seele aufhört, Geschöpf zu sein (CE 20 u. 21: En el ameno huerto deseado). Gott und Seele sind hier eins wie der Sonnenstrahl im Glaskörper oder wie Feuer und Kohle (CE 26: En la interior bodega). Die geistliche Vermählung ist dadurch ausgezeichnet, daß sie ein Dauerzustand ist, allerdings so, daß die Wesenheit der Seele, aber nicht immer und gleichmäßig auch die geistigen Seelenfähigkeiten, dieser innigen Vereinigung sich erfreuen (CE 26: Y cuando salia). So hoch die Beschauung in der Geistlichen Vermählung auch sein mag, wiederholt spricht sich Johannes vom Kreuz dahin aus, daß sie nicht die selige Anschauung ist (CE 14 u. 15: El silbo de los aires amorosos; CE 38: Alli me mostrarias). Wohl aber kommt die Geistliche Vermählung der seligen Anschauung sehr nahe (CE 7: Y de jame muriendo). Sie ist, wie unser Mystiker sich ausdrückt, gleichsam nur durch eine leichte, zarte Leinwand von ihr getrennt (LV: Declaracion d. l. 1. Cancion). Oft unterscheidet er beide nur so, daß er die Beschauung eine obscura contemplacion, die selige Anschauung eine clara contemplacion nennt. Gott hat in der Geistlichen Vermählung die Seele so sehr in sich umgewandelt, daß er sich in seinem dreifaltigen Wesen in ihr offenbart. Im Anschluß an das Wort des Johannesevangeliums (14, 23), daß der Vater, der Sohn und der Hl. Geist in denen Wohnung nehmen werden, die ihn lieben, führt er aus, daß Gott die Seele im Leben Gottes, im Vater, Sohn und Hl. Geist leben und wohnen läßt (XV, Prolog). Eine Eigentümlichkeit des mystischen Zustandes der Geistlichen Vermählung ist es auch, daß gleichzeitig mit ihm die Sinne wieder in ihre volle Tätigkeit eintreten. Auf den vorhergehenden Stufen dauert der mystische Zustand nur mo-

mentan. Während desselben ist die Sinnestätigkeit aufgehoben. Im Vollendungszustand der Geistlichen Vermählung aber ist der sinnliche Teil des Menschen so an das Geistige angeglichen, daß er seine Tätigkeit fortsetzen kann, auch wenn die andersartige Erkenntnis der Beschauung vorhanden ist (CE 40, Declaracion).

In der Frage, ob mystisches Leben für alle bestimmt oder nur einer von Gott besonders auserwählten Gruppe vorbehalten ist, drückt sich Johannes vom Kreuz nicht mit Klarheit aus. Nach ihm gelangen viele in den Stand der Anfänger, die eben an die Beschauung heranreichen. Viel weniger sind es schon, die zu den ersten Stadien der Beschauung aufsteigen (NE 1, 8). Sehr gering ist die Zahl derjenigen, die zur Geistlichen Vermählung erhoben werden. Der Heilige fragt nach dem Grund dieser Tatsache. Er selber findet die Ursache davon nicht etwa in dem Umstand, daß Gott nicht mehr Seelen dahin führen will, sondern weil er nur wenige antrifft, die eine Umwandlung ertragen, die unbedingte Voraussetzung ist. Sie sind der Geduld nicht gewachsen, die durch all diese Abtötungen und Leiden erfordert wird, welche die Nacht des Geistes mit sich bringt (LV2: Y toda deuda paga). Daraus müßte man schließen, daß Johannes der Ansicht ist, daß an sich alle Seelen zu den höchsten Stufen der Beschauung berufen sind; aber in Anbetracht der ungünstigen Umstände, in denen die menschliche Natur seit der Erbsünde sich befindet, werden nur wenige die Ausdauer aufbringen, die eine solche Umwandlung heischt. Er vertritt die Anschauung, daß z. B. Ordensleute in sehr kurzer Zeit zur Beschauung gelangen können (LV 3, 3 § 5).

Interessant ist auch, wie der Heilige äußere Zeichen des mystischen Lebens, z. B. die Stigmata zu erklären sucht. Er spricht die Meinung aus, daß nicht eine von außen kommende wunderbare Kraft es ist, die diese Wirkungen hervorruft, sondern daß es die innere Kraft des Geistes ist, die aus der Beschauung strömt.

Wir haben versucht, möglichst sachlich und im strengen Anschluß an den Wortlaut des heiligen Kirchenlehrers selber seine mystische Lehre darzustellen. Die Art unserer Abhandlung machte es notwendig, sich auf gewisse Hauptpunkte zu beschränken. Es darf wohl erwartet werden, daß die Erhebung dieses großen Mystikers zum Kirchenlehrer vielen den Anlaß geben wird, sich eindringlicher mit seinen Schriften zu beschäftigen. Je mehr sich mit ihnen abgeben, je tiefer sie in dieselben eindringen, um so näher kommen wir dem Tag, wo die Lehre des Heiligen klar vor aller Augen liegen wird.

* * *

Eine monumentale Schöpfung von Bruder Notker Becker OSB.

Von P. Benedikt Philippe / Maria Laach

Bruder Notker Becker aus der Abtei Maria Laach ist den Lesern der Benediktinischen Monatschrift kein Fremdling mehr. Durch verschiedene Kunstbeilagen der Zeitschrift ist er ihnen bekannt geworden. Es waren das Einzelwerke in kleinem, engem Rahmen. Ende Februar dieses Jahres hat er ein Werk vollendet, das in seinen Ausmaßen und Anforderungen alle Aufgaben, die ihm bisher gestellt waren, in jeder Hinsicht weit übersteigt: die Ausmalung einer Kirche. Mit dieser Arbeit sollen die folgenden Darlegungen bekannt machen. Sie wollen keine kunstkritische Würdigung und kein persönliches Werturteil bieten, sondern nur die Gedanken zusammentragen, die zum Verständnis der Malereien und ihrer künstlerischen Eigenart dienen können. Restloses Verstehen einer Arbeit, die eine Höchstleistung und einen Höhepunkt in dem Lebenswerk eines Künstlers darstellt, kann nur dadurch gewonnen werden, daß sie hineingestellt wird in den lebendigen Fluß der künstlerischen Entwicklung ihres Schöpfers. Ein Versuch, dies zu bieten, dürfte als verfrüht erscheinen. Auch sind derartige Erwägungen nur geeignet, den Genuß, den die erste, unmittelbare Berührung mit einem Kunstwerk bietet, zu hemmen und zu beeinträchtigen. Einige unumgängliche Fingerzeige in dieser Richtung mögen deshalb genügen.

I

In dem Industrieort Düdelingen der Diözese Luxemburg wurde vor etwa dreißig Jahren eine neue Pfarrkirche gebaut. Es dürfte schwer sein, die Bauweise einer bestimmten Stilart zuzuweisen. Chor und Hauptschiff weisen einen ganz verschiedenen Charakter auf. Grundriß und Aufbau haben einige Verwandtschaft mit St. Paul in München, sind aber gegenüber dieser etwaigen Vorlage wesentlich vereinfacht. Man kann den Bau dem Übergangsstil zuweisen. Neben den vorwiegend gotischen Baugliedern finden sich auch Anklänge an die romanische Bauweise. Die Raumteilung des Mittelschiffes erinnert noch entfernt an die alten basilikalen Anlagen. Eine Kirche, deren Architektur keinen eindeutigen Charakter und ausgesprochenen Stil aufweist, läßt dem Maler größere Freiheit, seine Eigenart zu entfalten. Er ist nicht gehemmt und behindert durch die Rücksichtnahme auf die Forderungen einer überlieferten Stilart. Ihn bindet nur der Raum, den er ausstatten soll. In Düdelingen

hat Br. Notker es verstanden, sich in den gegebenen Kirchenraum einzufühlen und ihm ein malerisches Gewand zu geben, das der Architektur vollkommen angepaßt ist. Er ließ sich dabei leiten von dem ihm eigenen reichen Form- und Farbempfinden, aber auch von dem Geiste, der ihm als Benediktiner eigen ist. Das ist entschieden ein Vorzug der Malereien in Düdelingen, daß sie beherrscht sind von großen Ideen, die hergeleitet sind aus dem tieferen Sinn des Kirchenbaues, und daß die eigenartige Darstellung dieser Ideen sich jeweils einfügt in den Rahmen, den die Architektur dazu bietet. Die künstlerische Gestaltung ist zudem belebt von einem warmen, durchaus religiösen Empfinden. So redet alles — Farbe, Linienführung, Ornamente, Figuren — bei reichster Abwechslung eine einheitliche Sprache. Diese ist der Ausdruck eines künstlerischen Wollens, das bestrebt war, alle Rücksichten verständnisvoll zu meistern. Die Aufgabe, vor die Br. Notker in Düdelingen sich gestellt sah, war keine leichte und einfache. Die Art, wie er sie löste, beweist, daß er sie ernst aufgefaßt und durchgeführt hat.

Als Leitmotiv für die Malereien wählte er liturgische Gedanken. Diese verlangen eine großzügige, monumentale Darstellung. Sie vertragen keine Kleinmalerei, die alles liebevoll bis in die letzten Falten und Fältchen ausführt. Alles zierliche Beiwerk ist ihnen fremd. Sie bevorzugen die Sprache der großen Linien. Als seelische Stimmung entspricht ihnen nicht ein stark bewegtes Gefühl, das die Tiefen der Seele aufwühlt, sondern gehaltene, gemessene Ruhe. Nicht als ob alles Leben erstorben sein müßte; nur das allzu persönliche Empfinden soll ausgeschlossen sein. Der seelische Gehalt der Ideen muß möglichst in seiner ganzen objektiven Größe durch typische Gestalten versinnbildet werden und darf nicht eingeengt erscheinen auf eine Augenblickswirkung, wie sie im engen, subjektiven Bereiche einer Einzelseele vorübergehend einmal ausgelöst wird. In derselben Richtung gehen übrigens auch die Forderungen der Wandmalerei überhaupt und besonders der Bemalung großer architektonischer Flächen. Die feste Mauer aus Stein will als undurchdringliche Wand gelten und behandelt werden. Sie ist der Grund, auf den gemalt wird. Je mehr die Malweise die Figuren und Ornamente in der Fläche läßt, um so mehr wahrt sie die natürlich gegebene Wirkung der den Linienraum nach außen abschließenden Wand. Die monumentale Malweise, in dieser Strenge aufgefaßt, verzichtet auf die reizvollen Wirkungen, die ein landschaftlicher Hintergrund bieten kann, sowie auf das malerisch so wertvolle Spiel von Licht und Schatten. Als einzige Hilfsmittel verwendet sie Linie und Farbe. Bewußt beschränkt sie sich, um mit den einfachsten Mitteln den höchsten Ausdruck zu erzielen.

Die Voraussetzung für eine Arbeit in diesem Sinne ist eine streng monumental empfindende Künstlernatur. Wer Br. Notker von seinen Radierungen und Tafelbildern her kennt, dem kann ein leiser Zweifel aufsteigen, ob er einer derartigen Aufgabe gewachsen sei. Seine Art ist gemüt- und seelenvoll. Ein zartes Empfinden eignet ihm und ist wohl der Kern seines Wesens. Er liebt es, die poesievollen Stimmungen in Natur und Leben darzustellen. Alles Idyllische und Romantische fesselt ihn. Um so mehr ist es zu bewundern, daß er in Düdelingen ein Werk geschaffen hat, wie es vom monumentalen Standpunkt aus kaum trefflicher sein könnte. Es trägt keine Spuren eines Kompromisses an sich, sondern erweist sich als das Produkt einer künstlerischen Intuition, in der die Forderungen von Architektur und Idee sich in glücklicher Weise mit der Eigenart des Künstlers verbinden.

Br. Notker kam nicht unvorbereitet an die Arbeit heran. Unter der Leitung von P. Paul Krebs hat er mitgearbeitet bei der Ausmalung der Abteikirche St. Hildegard in Eibingen. Das gab ihm Gelegenheit, sich mit der Technik, den Gesetzen und den Formen der Beuroner Art vertraut zu machen. Es war nicht zu erwarten, daß diese Ausprägung monumentaler Malerei jemals als Eigenart von Br. Notker aufgenommen würde. Doch ist die Berührung mit ihr nicht fruchtlos geblieben. Einen tiefer greifenden Einfluß übte die Gemeinschaft aus, in der Br. Notker lebte. Seine Eigenart hat im Schoße der benediktinischen Klosterfamilie tatsächlich eine Ergänzung gefunden. Diese kam ihm durch die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Geist, der die Liturgie durchweht. Sein künstlerisches Empfinden und Gestalten hat dadurch an Klarheit und Großzügigkeit gewonnen, ohne eine Einbuße an Seele zu erleiden. Es war ihm nicht verwehrt, eine Vermittlung zwischen seiner und der streng monumentalen Art zu suchen. Aus einer Verschmelzung beider entwickelte sich sein Stil. Dieser verleugnet den innersten Wesenskern von Br. Notker nicht, zeigt ihn aber ergänzt, gekräftigt und befähigt zu Leistungen, die zwar nicht ganz den strengsten Anforderungen einer monumentalen Kunst gerecht werden, ihnen aber, wie gesagt, sehr nahe kommen. Gerade ein solcher Stil eignete sich wie kaum ein anderer für die Düdelinger Pfarrkirche. Er paßt sich nicht nur den Idealen der Künstler an, er gefällt auch den Gläubigen. Wer Land und Leute in Luxemburg kennt, weiß, daß ausgesprochene monumentale Strenge und Stilisierung kaum Beifall gefunden hätten. Die seelen- und lebensvolle Art von Br. Notker aber erweist sich als eine Sprache, die beim Volke Anklang findet und dazu überaus geeignet ist, diesem zugleich mit ästhetischer Erhebung tiefe religiöse Wahrheiten zu vermitteln.

In Düdelingen spricht sofort die Farbenstimmung zum Herzen des Beschauers. Über dem ganzen Raum liegt die Ruhe einer wohlgelungenen Harmonie. Kein düsterer, kein toter Ton, nur freudig erhebende Farben kamen zur Verwendung, die das Herz höher schlagen lassen und eine Stimmung überirdischer Seligkeit wecken. Die einzelnen Figuren sind lebendig in den Raum hineingestellt und reden am Platze, an dem sie stehen, eine klare, verständliche Sprache. Wo sie in Gruppen geordnet sind, stehen sie nicht zusammenhanglos und ohne Einheit nebeneinander. Die Idee, der sie dienen, hält sie zusammen, aber auch die Linienführung und die Farbenstimmung. Gesichtsausdruck und Haltung sind von innen heraus beseelt. Ihnen paßt sich der Faltenwurf der Gewänder an. Da ist kein Kleid, das sich nicht als die Umhüllung eines lebendigen Körpers darstellte. Ein Stück Seele scheint die Drapierung der Gestalten zu beleben. Eine solche Wirkung wird niemals erzielt von dem Maler, der die Falten nach der Vorlage zeichnet, die er sich an der Gliederpuppe zurechtgelegt hat. Ein ausgeprägtes Gefühl für seelischen Ausdruck in der Körperstellung und ein Auge, das geübt ist, den Leib und seine Hülle als eine geschlossene Einheit zu sehen, sind die unbedingte Voraussetzung für eine solche Leistung. Gerne benutzt Br. Notker eine symbolische Beigabe zur Andeutung seiner bildlichen Darstellungen. Diese ermöglicht es ihm, der Szene über ihre bildliche Bedeutung hinaus einen tieferen Sinn unterzulegen. Ein und dasselbe Bild läßt verschiedene Deutungen zu. Das Symbol ist nun bestimmt, gerade jenen Sinn herauszuheben und zu betonen, den der Künstler unter den gegebenen Umständen beabsichtigt. Auch in den Ornamenten finden Sinnbilder reiche Verwendung. Sie tragen bei zur Weckung der feierlich-ernsten Stimmung, die in der Kirche herrschen soll, und lenken den Geist der Gläubigen vom flachen, oberflächlichen Alltag hinweg zu tieferen, religiösen Gedanken. So offenbart sich überall die Gabe seelischen Einfühlens und die künstlerische Kraft, dem innerlich Erlebten im Bild einen lebendigen Ausdruck zu geben. Und dieser Ausdruck trägt den Stempel eines tiefen, religiösen Empfindens. Deshalb liegt über den Malereien in Düdelingen eine so erhabene Weihe, die den Besucher des Gotteshauses unwillkürlich in ihren Bann zieht.

Bei aller Freiheit, die der Kirchenbau dem Maler ließ, stellte er ihn doch auch vor ernste und schwierige Fragen. Die schwierigste betraf die Aufteilung der Seitenwände im Hauptschiff. Hier erschwerten die Halbsäulchen, die von den Kapitellen der Säulen bis zur Höhe des Fenstergesimses vorgelagert sind, die Lösung. Sie teilen die Wand in einzelne Felder und betonen die im gotischen Stil vorherrschende vertikale Linie, sind aber zu schwach, um nach irgendeiner Richtung ausschlaggebend zu

wirken. Architektonisch stellen sie die Stütze der Gewölbegurte dar, und als solche müssen sie zur Geltung kommen. Trotzdem blieb noch die Möglichkeit, die ganze Seitenwand in ihrer vollen Länge als eine Fläche zu behandeln, die hinter Halbsäulen ununterbrochen sich hinzieht. Dadurch wird die Horizontale kräftig betont. Das hat zur Folge, daß der ganze Raum auf seinen Mittelpunkt, den Altar hingeordnet wird. Ein Bilderfries, der sich durch die ganze Kirche fortlaufend hinzieht, fesselt unwillkürlich den Blick des Beschauers und leitet ihn zu dem Punkte hin, dem die ganze Aufmerksamkeit beim Gottesdienst gebührt. Diese Wirkung ist um so stärker, wenn der Fries in sich eine fortlaufende Einheit bildet, z. B. eine Prozession von Heiligen, die sich nach vorne zu bewegt. Für diese Lösung hat sich Br. Notker entschlossen. Sie ist um so berechtigter, als der unter den Fenstern herlaufende Teil der Kirchenwand geradezu nach malerischer Gestaltung ruft. In den Basiliken war es der Platz, den die Künstler für ihre figürlichen Darstellungen bevorzugten. In gotischer Zeit empfanden die Baumeister das Bedürfnis, dieser Fläche durch Anbringung der Triforiengalerien eine malerische Wirkung zu verleihen. Damit war auch die vertikale Aufteilung der Wand entschieden. Die Säulen mit den Bogenzwickeln mußten als Unterbau, das Gewölbe mit den Fensterflächen als Überdachung behandelt werden.

II

Die leitende Idee für die Ausmalung von Hauptschiff und Chor hat Br. Notker der Liturgie des Kirchweihfestes entnommen. Nach den Lesungen und Gesängen bei der Weihe einer Kirche ist der Bau aus Stein die Wohnstätte Gottes, der heilige Tempel, in dem Gott seinem Volke nahe ist und die Gläubigen sich einfinden, um durch Gebet und Opfer ihrem höchsten Herrn zu huldigen. Die geweihte Kirche ist die Himmelspforte, durch die der Gnadenstrom göttlichen Segens immerfort der Menschheit zufließt und der Zutritt zu den ewigen Gütern glückseligen Lebens ihr offensteht. Sie ist ein Abbild des neuen Jerusalem, das der hl. Johannes in der Geheimen Offenbarung (21, 2ff.) unter dem Bilde einer Stadt beschreibt, die vom Himmel auf die Erde niedersteigt, ausgestattet wie eine Braut, die für ihren Bräutigam geschmückt ist. Der Beschauer sieht hier, wie der Himmel sich auf die Erde herniedersenkt und der Vater mit dem Sohne und dem Hl. Geiste in neuer Weise unter den Menschen wohnen wird. Die Menschen werden sich zu ihm versammeln und als sein Volk in diese Wohnung eingehen dürfen. In vollkommener Weise wird das am Ende der Tage geschehen. Dann steigt das neue Jerusalem hernieder, die heilige Dreifaltigkeit naht sich den Men-

schenkindern und nimmt Wohnung unter und in ihnen. Dann werden die Menschen, die Gott verbunden sind, sein Volk sein; das neue Jerusalem wird sie zu einem Volke machen. Denn die heilige Stadt Gottes wird aufgebaut aus den Kindern des Lichtes, die um des Namens Christi willen den harten Streit auf Erden ausgekämpft haben. Sie sind die lebendigen Bausteine, die der himmlische Bauherr durch Meißelstöße und Hammerschläge hienieden glättet und herrichtet, um sie drüben für alle Zeiten dem Bau seiner heiligen Stadt einzufügen. So ist unter der heiligen Stadt, dem neuen Jerusalem, auch die heilige Gemeinde der Gläubigen zu verstehen, die Gott durch sein gnadenreiches Nahen aus den Menschen sich bildet und aufbaut zu seiner ewigen Wohnstätte. In diesem Sinne gleicht die heilige Stadt der Braut, die in vollem Schmucke dem Bräutigam entgegenharrt. Ihre Tore sind Perlen, ihre Mauern Edelgestein, ihre Straßen reines Gold und durchsichtig wie Krystall: alles Sinnbilder des Glanzes der Tugend und Heiligkeit, mit dem Gottes huldvolles Erbarmen seine Kinder für immer schmückt.

Was am Ende der Zeiten sich vollendet, das wird vorbereitet in der der Zeit. So oft eine neue Kirche durch die Weihe dem profanen Gebrauche entzogen und Gott geheiligt wird, erfüllt sich die Vision des hl. Johannes. Christus steigt dann hernieder und will dem gläubigen Volke nahe sein. Im Altare ist er symbolisch zugegen; er steigt in Wirklichkeit hernieder beim heiligen Opfer. Von hier aus nimmt er durch sein Gnadenwirken Besitz von den Seelen und vereinigt sie mit sich zur Gemeinschaft der Kirche. Er schmückt sie mit seinen Gnadengaben und bereitet sie für die Stunde, in der er als Bräutigam die Braut heimholt, um sie für immer dem Bau der ewigen Stadt Jerusalem einzufügen. Deshalb soll das Gotteshaus würdig ausgestattet, ein Himmel auf Erden sein. Diese Gedanken, die sich durch die ganze Liturgie des Kirchweihfestes hinziehen, wollte Br. Notker in seinem Werke künstlerisch gestalten. Das hat er ausgesprochen durch den überaus schönen Text des Hymnus aus der Vesper der Kirchweihe, der sich als sinnvolles Schriftband rings um das Hauptschiff hinzieht.

Die Malereien im Hauptschiff der Kirche in Düdelingen sind ganz beherrscht von diesen Gedanken. Nicht so die der Seitenschiffe. Diese nämlich nehmen den Besucher der Kirche, der aus dem Lärm des Alltags herauskommt, zuerst auf und bereiten ihn vor auf den Eintritt in das Hauptschiff. Die Beichtstühle und der Kreuzweg erinnern hier an die Sünde und ihre Überwindung durch Reue und Buße. So entsprechen die Seitenschiffe dem Ort der Läuterung und der Vorbereitung auf das Paradies, den Himmel. Darum ist die Farbenstimmung ernster gehalten, sind

die Ornamente schlicht und einfach. Den einzigen Schmuck bilden symbolische Darstellungen über den Kreuzwegbildern, die den tieferen Sinn der einzelnen Stationen ausdeuten. So z. B. weist ein Dornenkranz, aus dem eine Lilie hervorwächst, bei der V. Station darauf hin, daß Simon von Cyrene der Vertreter der schuldbeladenen Menschheit war und als der Schuldige dem Unschuldigen das Kreuz tragen half. Bei der X. Station erinnert der Regenbogen und ein Blütenstrauß daran, daß derjenige, der seiner Kleider beraubt, nackt und bloß dasteht, derselbe ist, der Himmel und Erde mit der Pracht der Farben und Blumen schmückt. Ein Kreuz mit daranhängender Traube über der XI. Station soll die Kreuzeskelter darstellen, die dem Heiland das kostbare Blut auspreßte, bis der letzte Tropfen aus dem durchstochenen Herzen herausfloß. Das altchristliche Sinnbild des Brotkorbes mit dem Fisch regt bei der Grablegung den Gedanken an die heilige Eucharistie an, in der der geopferte Fronleichnam des Heilandes uns zur Speise gereicht wird. Um anzudeuten, daß der Kreuzweg zum Siege über den Tod der Sünde und zum ewigen Leben im Himmel führt, sind die Symbole von einem bändergeschmückten Lorbeerkranz umrahmt.

Im Hauptschiff strahlen die Farben warmes, goldenes Licht aus. Die Bogenzwickel über den Säulen sind mit kostbarem Stoffbehang und mit Perlenketten reich geziert. Am Gewölbe zieht sich eine breite Guirlande durch die ganze Länge der Kirche und um das ganze Chor herum. In ihr wie in allen sonstigen Ornamenten folgen sich in lebendiger Abwechslung Gold und Edelstein, Blumengewinde und Perlenbehänge, Paradiesvögel und Tauben. Um den Schlußstein der Gewölbe ist ein Kranz von Muscheln aus Perlmutter gelegt. Das ist das bräutliche Festgewand. Inmitten dieser Pracht bewegt sich eine Doppelprozession von heiligen Männern und Frauen in feierlich ernstem Zuge durch die Kirche dem Chore zu. Es schreiten darin Heilige aus allen Zeiten, jeden Alters und jeden Geschlechtes, von Adam und Abraham bis zu den hll. Petrus Canisius und Johann Baptist M. Vianney, von Eva und Sara bis zu den hll. Maria Magdalena Postel und Theresia vom Kinde Jesu und der sel. Anna Maria Taigi, die Pius XI. zur Ehre der Altäre erhoben hat. Auch einzelne Kindergestalten erscheinen abwechslungsvoll im Zuge. Die Prozession bewegt sich unter Palmen einher. Es sind das die Sinnbilder des Sieges und des Paradieses. Die Heiligen haben überwunden und sind eingegangen zum ewigen Hochzeitsmahle. Deshalb tragen sie auch nicht die Farben des irdischen Alltags, sondern sie sind gekleidet in lichte, hochzeitliche Gewänder. In den verhüllten Händen halten sie einen mit Gold und kostbaren Steinen verzierten Kranz, das Sinnbild des Siegespreises, den sie sich

durch den guten Kampf hier auf Erden verdient haben. Christus, ihr König und Führer, hat ihnen die Krone des ewigen Lebens geschenkt als Lohn für den Dienst in seinem Gefolge. Diese bringen sie dankbar Gott zur Verehrung und Huldigung dar. So zeigen die beiden Prozessionen die triumphierende Kirche — nach dem Bilde des hl. Johannes den schon aufgebauten Teil des himmlischen Jerusalem — wie sie, mit Christus ihrem Haupte vereint, den Vater verherrlicht. Was sich im Himmel ohne Unterlaß die ganze Ewigkeit hindurch vollzieht, ist eins mit dem, was die Gemeinde der Gläubigen auf Erden im Gotteshause tut, so oft sie sich dort zur Feier des heiligen Opfers zusammenfindet. Dann ist auch sie vereint mit Christus und bringt ihre Opfergaben dar, die verwandelt werden in den Leib und das Blut des getöteten Lammes, das sich selbst dem Vater geopfert hat und ununterbrochen opfert. In den ersten christlichen Jahrhunderten brachten die Getauften zu Beginn der heiligen Feier in langem Zuge ihre Gaben zum Altar, um sie bei der Kommunion verwandelt und geheiligt wieder zu empfangen als heiligen Fronleichnam des Herrn. Im Lichte dieser Gedanken erscheinen die beiden Prozessionen als ein Vorbild der Gemeinde der Heiligen, die auf Erden noch um den ewigen Siegeslohn ringt. Sie sind eine Mahnung an die Gläubigen, sich mit den Seligen im Himmel unter Christus als Haupt vereinigt zu halten und als Glieder der Kirche durch ihr Leben und ihr Opfern den Vater im Himmel zu verherrlichen.

Alle, die berufen sind, an der himmlischen Prozession teilzunehmen, durchschreiten die Tore zweier Städte. Bei der Geburt betreten sie den Boden ihrer irdischen Heimat, und bei der Taufe treten sie durch die Pforten der Kirche in die Stadt Gottes ein. Deshalb nehmen die beiden Prozessionen ihren Ausgang von zwei Städtebildern. Auf der Männerseite ist Düdelingen, „die Stadt der irdischen Geburt", dargestellt. Hinter einer Stadtmauer mit Türmen und Toren ragen die Kirche und die rauchenden Schlote des Hüttenwerkes als Wahrzeichen empor. Eine Frauengestalt in Gebetshaltung bewacht und beschützt das Haupttor. Sie ist ein Bild der „Heiligen Mutter Kirche", die von Gott bestellt ist, betend die Kinder Adams zu behüten. Zu beiden Seiten an der Stadtmauer stehen die Worte des altbekannten Liedes von Notker dem Stammler geschrieben: „Mitten im Leben schweben wir im Tode. Wen suchen wir zum Helfer außer dir, o Herr, der du mit Recht zürnest über unsere Sünden. Auf dich haben unsere Väter gehofft, haben gehofft und du hast sie erlöst, heiliger Gott. Zu dir haben unsere Väter gerufen, haben gerufen und sind nicht zuschanden geworden. Heiliger Starker! Verschmähe uns nicht in der Zeit unseres Alters, wenn unsere Kraft geschwunden ist,

verlaß uns nicht. Heiliger, starker, barmherziger Heiland, übergib uns nicht dem bittern Tod." Als Sinnbild der „Stadt der geistigen Wiedergeburt" ist Bethlehem gewählt. Durch die Taufe wird der Mensch ein zweiter Christus. Da liegt es nahe, Bethlehem, den Geburtsort Christi, zum Symbol der Stätte der Wiedergeburt zu nehmen. Aber die Darstellung durfte kein naturalistisch getreues Bild des irdischen Fleckens sein. Wer durch das Tor der Taufe schreitet, wird ein Kind der Kirche, ein Bürger des Himmels. Nur eine stilistisch-symbolische Auffassung konnte den hier ineinander spielenden Gedanken gerecht werden. So schauen wir denn im Vordergrund eine Stadtmauer mit einem großen und sechs kleinen Torbogen, die von Engeln bewacht sind. Dahinter erheben sich Kuppeln und Türme. Im weit geöffneten mittleren Torweg steht ein Brunnenbecken, über dem eine Taube schwebt. Die Wasser eines Springbrunnens sammeln sich in der Schale und quellen in sieben Strahlen daraus hervor. In den sechs kleinen Torbogen steht je eine brennende Lampe. Es ist das ein Sinnbild der sieben heiligen Sakramente. Durch die Wasser der Taufe wird der Mensch wiedergeboren im Hl. Geiste und empfängt dessen siebenfache Gaben. Damit tritt er ein in die Kirche und gewinnt Anteil an den übrigen Sakramenten, deren Sinn ist, das neugewonnene Leben der Gnade zu nähren und zu entfalten.

Führer der Prozessionen sind die heiligen Erzengel Raphael und Michael. Raphael, der Beschützer auf den Wanderungen durch das irdische Leben, ist als Pilger gekennzeichnet durch den Wanderstab mit der Muschel. Er führt die Heiligen, die von der Stadt der irdischen Geburt ausgehen. Michael, der Beschützer der Kirche, der Sieger über Satan, der auch die Seelen der Verstorbenen aus dem Diesseits in ein glückliches Jenseits geleitet, schreitet an der Spitze des Zuges, der seinen Ausgang nimmt von der Stadt der Wiedergeburt. Diese beiden Gestalten leiten die Bewegung der Prozessionen von der Wand zum Triumphbogen über und vermitteln die Verbindung sowohl nach oben zur höchsten Spitze des Bogens, als auch nach innen zum Chore hin.

Wenn der Blick dem Zuge der Heiligen durch die ganze Kirche hin gefolgt ist, wird er unwillkürlich am Triumphbogen zur Höhe emporgeleitet, dorthin, wo die Doppelbewegung der beiden Prozessionen am höchsten Punkt ihren Abschluß findet in einem Monogramm Christi. Aus goldener Aureole leuchtet es alles beherrschend hernieder. Der Weg der Heiligen führt zu Christus, der im unzugänglichen Lichte der himmlischen Sphären wohnt und von dort her die Welt erleuchtet. Mächtige Lichtstrahlen gehen von dem Namen Christi aus und treffen nach unten fallend eine Gruppe von Engeln, die in ehrfürchtiger Haltung dem Dienste

ihres heiligen Amtes obliegen. Rechts steht einer dieser seligen Geister als Sinnbild heiliger Opfergesinnung. Seine ganze Gestalt spiegelt den Ernst unbeugsamer Entschlossenheit wieder. Seine weit vorgestreckten Hände tragen eine Opferschale. Hinter ihm kniet ein Harfenspieler. Er singt seine Lob- und Danklieder und greift dazu frohbewegt in die Saiten: ein Bild heiliger Ehrfurcht vor Gott, aber auch stiller Freude und wahren Friedens in Gott. Gegenüber kniet der Engel der Demut. Tief beugt er das Haupt und verbirgt das Antlitz in den weiten Falten seines Gewandes. In der Linken hält er eine rauchende Opferschale. An seiner Seite steht aufrecht ein Engel, aus dessen Gesicht helle Begeisterung aufflammt. Seine Haare sind wie vom Sturm gepeitscht. Eine hinreißende innere Bewegung durchzittert die ganze Gestalt. Er ist der Typus der begeisterten Hingabe an Gott.

Über der Prozession zu beiden Seiten der Fenster sind symbolische Darstellungen in rein dekorativer Behandlung angebracht. Sie sollen die Gläubigen erinnern an die Tugenden und die Werke der Gottesverehrung, durch die die Heiligen sich den Himmel verdient haben. Zwei Tauben, die an den Früchten einer Dattelpalme picken, weisen hin auf die Früchte, die der Hl. Geist in den Herzen zeitigt, die er bewohnt und beherrscht. Es sind dies vor allem Friede und Freude. Ein weiteres Symbol, zwei brennende Lampen am Fuße eines mit Edelsteinen gezierten Kreuzes, trägt das Motto: Glaube, Schaue. Das Licht des Glaubens offenbart die sieghafte Kraft des Kreuzes und zeigt den Weg, der durch die Leiden dieser Welt zur Seligkeit der ewigen Anschauung Gottes führt. Weitere Symbole stellen die vier Kardinaltugenden dar. Sinnbild für die Klugheit ist ein Tier, halb Schlange halb Taube, das um einen Kreuzesstamm gewunden ist. Die Gerechtigkeit, deren Aufgabe es ist, für den rechten Ausgleich zu sorgen zwischen dem, was sie schuldet, und dem, was sie gibt, findet ihren Ausdruck in einer Wage, deren Schaft in ein Kreuz ausläuft. Die Mäßigkeit erscheint unter dem Bilde eines großen Gefäßes, das gezeichnet ist mit dem Namen Christi, und zwei Bechern. Ihr Werk ist es, in der Kraft Christi jeweils das richtige Maß auszuschenken. Ein breites Schwert inmitten von Palmzweigen versinnbildet die Stärke, die durch Kampf zum Siege führt. Vier Tiergestalten ergänzen die Reihe der Symbole. Der Phönix weist hin auf den Weg des Leidens als Durchgang zum neuen, ewigen Leben. Der Pfau in seinem bunten Gefieder stellt die Schönheit dieses Lebens dar. Der Adler mahnt durch seinen Höhenflug: Auf zu Gott! Der Pelikan, der sein Herzblut als Nahrung für seine Jungen hingibt, deutet jene hochherzige Gesinnung an, die sich im Dienste des Nächsten verzehrt. (Schluß folgt)

Eine Firmung im benediktinischen Ungarn

Von P. Clemens Ammann / Ottobeuren

Durch den Frieden von Trianon hat das Königreich Ungarn zwei Drittel seines Gebietes, wie es unter Habsburgs Szepter bestand, an die Nachbarstaaten verloren. Diese Einbuße bedeutet für die edle Nation einen empfindlichen Schlag. Doch ein köstliches Kleinod ist dem Volke geblieben: Der Bakonyerwald mit seinem reichen Eichenbestand und dem dunkeln Tannenforst, wo Eber und Bären hausen, wo Nimrod erfolgreich der Hirschjagd obliegen kann.

Den nördlichen Ausläufer des Waldes krönt die altehrwürdige, berühmte Erzabtei Martinsberg. Von ihrer beherrschenden Höhe aus genießt der Beschauer einen großartigen Fernblick nach Norden: das turmreiche Györ (Raab) liegt zu seinen Füßen, und in leichte Nebelschleier gehüllt erstehen in der Ferne die Berge um Wien. Vom Osten grüßt der deutsche Strom, die Donau, die sich im Glanz der Morgensonne, die Pußten bewässernd, durch die weiten Ländereien schlängelt. An den Hängen im Westen schimmert die ungarische Edeltraube, die sich im schattigen Keller zum köstlichen Weine wandelt. Einer Burg gleich thront auf dem steilen Gipfel majestätisch die Erzabtei (Föapatsag), mit ihren weitläufigen Klosterbauten und der gotischen Kathedrale in Wahrheit eine hehre, stattliche Gottesburg. Das denkwürdige Heiligtum hat eine große Vergangenheit. Nahe der Geburtsstätte des hl. Martinus, dem hier schon Karl d. Gr. eine Kapelle erbaute, wurde es um die Jahrtausendwende vom ersten christlichen König in Ungarn, dem hl. Stephan, vollendet und „um der Weihe und Heiligkeit des Ortes willen" mit Besitz und Ehren ausgestattet. Martinsberg entwickelte sich im Mittelalter zum Kulturzentrum und Nationalheiligtum der ungarischen Lande, zu einer wahren Segens- und Friedensstätte. In wechselvollen, trüben Zeitläufen, die dem Kloster nicht erspart blieben, waren seine Leiden auch die der umliegenden Gebiete. Im Verein mit vier abhängigen Abteien und mehreren kleineren Residenzen vermittelt die Erzabtei, die mit diesen zusammen über 250 Patres und studierende Kleriker zählt, den Ungarn noch heute die Segnungen christlicher Religion und Gesittung.

Über dem Kirchenportal kündet ein weithin glänzendes Mosaikbild in kurzen Strichen Geschichte und Aufgabe des bald tausendjährigen Heiligtums. Das Bild zerfällt in drei Teile. In der Mitte sitzt, den Abtsstab, das Zeichen der Regierungsgewalt in der Rechten, die alles überragende Gestalt St. Benedikts, des Patriarchen der abendländischen Mönche. Auf der rechten Seite erteilt der heilige König Stephan im festlichen Ornat den Mönchen den Auftrag, die Ungarn zu missionieren. Diesem Befehl entspricht das Wort: „Praedicate — predigt", das in goldenen Lettern über den Gestalten prangt. Gehorsam dem Königswort und getreu ihrem Versprechen verkünden die Benediktinermönche seit dem Jahre 1000 das

Christentum in den Ländern der mittleren Donau. Ihrem segensreichen Wirken ward erst durch Kaiser Joseph II. ein Ende gesetzt, als ein königliches Dekret die Erzabtei aufhob. Wenige Jahrzehnte später jedoch rief Kaiser Franz die Mönche wieder nach Martinsberg zurück und übertrug ihnen im Jahre 1802 neben der Pastoration das stets im Orden geübte, echt benediktinische Apostolat des Lehramtes.

Diese historische Kaisertat ist durch das Bild zur linken Seite für die Nachwelt festgehalten. Da steht Kaiser Franz und übergibt den harrenden Mönchen die zweite Stiftungsurkunde mit allen Gütern und Privilegien der ersten. Darüber glänzt das Wort: „Docete — lehret“. Mit priesterlichem Eifer gingen die Mönche an die Bildung und Erziehung der Jugend, und wahrhaft groß sind ihre Erfolge. An acht Benediktinergymnasien schöpft die ungarische Jugend aus dem Born der christlichen Lebensweisheit und klassischen Bildung, und der Name St. Benedikts und seiner Söhne hat im weiten Ungarn einen gar guten Klang. Auf Pannonhalma, dem „heiligen Berge Pannoniens“, wie Martinsberg ungarisch heißt, besteht eine theologische und philosophische Hochschule nebst Pädagogium für Gymnasialprofessoren. Martinsberger Mönche bestiegen mehrfach Lehrstühle an öffentlichen Universitäten. Sie widmen sich seit kurzem mit Erfolg auch besonders dem liturgischen Apostolat und geben zur Pflege religiös-kulturellen Lebens eine geachtete Vierteljahrschrift »Pannonhalmi Szemle« heraus.

Neben der Lehrtätigkeit wird aber echter Benediktinertradition gemäß auch die Seelsorge keineswegs vernachlässigt. Unterstehen doch fünfzehn Pfarreien der Verwaltung des Klosters, über die dem Erzabt bischöfliche Rechte zukommen. Zu diesen Rechten gehört die Erteilung der Firmung an die 25000 Diözesanen seines „Quasi-Bistums“. Schon seit Beginn des sechzehnten Jahrhunderts genießt der Erzabt von Martinsberg diese Privilegien. Nun ist es in Ungarn Herkommen, daß das „Sakrament der Stärke“ in jeder einzelnen Pfarrei erteilt wird. Darum bedeutet es immer einen Ehrentag und ein Ereignis für die ganze Gemeinde, wenn nach fünfjähriger Pause der Erzabt seinen feierlichen Einzug im schlichten Dörflein hält.

Es war am Feste Mariä Geburt vor einigen Jahren, da sollte im Dorfe Bakony-Peterd am Nordrand des Bakonyerwaldes Firmung gehalten werden. In seinem Prunkwagen nahm der Oberhirte Platz. Die Staatskarosse ward mit vier ungarischen Hengsten bespannt, den schönsten in der erzäbtlichen Stallung. Die stolzen Rappen prangten in reich mit Silber plattierten und dem Wappen ihres Herrn besetzten Prachtgeschirren; vom Tschigo wurden sie geleitet, der in seiner schmucken, blauen Uniform vom festlich gezierten Bock die feurigen Rosse meisterte. Zu seiner Linken saß der Husar in Gala: die dunkelblaue Mütze mit dem Kulpak, einem tuchenen Zipfel auf dem Haupt, den Leibrock, den Dolman reich mit seidenen Schnüren verziert; um seine linke Schulter hing keck die pelz-

verbrämte Attila, ein kurzer, himmelblauer Mantel mit Silberborten, dazu die Säbeltasche. — In eiligem Galoppe rasten die mutigen Pferde dahin; hinter dem Hofwagen folgten noch zwei andere mit der Begleitung. Die Gehöfte und Dörfer, welche die hohe Reisegesellschaft passierte, begrüßten uns mit festlichem Geläute, und am Straßenrand knieten die Andächtigen, um den Segen des Oberhirten zu erflehen. „Ei doch, ei doch! Was sprengt denn dort herauf für eine Reiterschar? Der Staub wallt auf, der Hufschlag dröhnt, es naht der Waffenklang.“ Zwanzig Burschen von Bakony-Peterd eilen auf ihren flinken Schimmeln dem Erzabt entgegen, um ihm das Ehrengeleite ins Dorf zu geben. Wie sie sich tummeln in den weißen Jacken mit den gelben Pluderärmeln! Ihnen folgen in drei Wagen der Stuhlrichter als Vertreter der Regierung und die Beamten und Dienstleute des Stiftes. Ein kurzer, schneidiger Salut! Die festliche Kavalkade machte kehrt, und die schnaubenden Pferde stoben dem Dorfe zu. Am Eingang des Dorfes stand, von Mädchen geziert, ein herrlicher Triumphbogen aus Eichenlaub. Die linke Seite ward von Frauen in ihrer schmucken Nationaltracht und den weißen Kindern flankiert; zur rechten stand in strammer Haltung die Schützenkompagnie mit dem Bürgermeister an der Spitze. Der Gemeinde würdiges Oberhaupt begrüßte in kerniger Ansprache den hohen Besuch und hieß ihn im stillen Dorfe willkommen. „Elijen, Elijen“, drang es begeistert aus den Kehlen der Bauern, und die Gassen widerhallten vom Freudenruf. Dem hohen Gaste ward eine Ehrensalve abgegeben. Freudig bewegt dankte der Erzabt für den herzlichen Empfang der Bürgerschaft. Dann erfolgte der feierliche Einzug ins Dorf.

Wie war da gescheuert worden und geputzt seit Wochen vom Dach bis zum Keller, getüncht und geweißt, gekränzt und geschmückt! Grüne Guirlanden zierten die Giebel, die in frischem Weiß, der Farbe der Freude, glänzten, und im frohen Wehen des Ostwindes flatterten die Fahnen mit dem Bild der Madonna, der Patronin des Landes, und der ungarischen Königskrone mit dem schief stehenden Kreuz.

Und die Bewohner? Es sind eingewanderte Bayern. Zu Beginn des sechzehnten Jahrhunderts eroberten die Türken Ungarn und drangen siegreich bis vor die Tore Wiens, das sie 1529 zum erstenmal belagerten. Mehr als 150 Jahre blieb die Pforte Herrin des Landes, und der Halbmond glänzte von der Zinne der Königsburg zu Ofen. So blieb es bis zum Jahre 1683. Ganz Europa stand im Banne der Türkengefahr. Schon ward Wien ein zweitesmal von den Muslimen belagert, und als die Not am größten, da war Gottes Hife am nächsten. Seit Juli des Jahres 1683 lag der Großwesir Kara Mustafa dräuend vor den Wällen der Stadt, bis nach ruhmreicher Verteidigung unter Starhemberg der Polenkönig Sobieski die Türken besiegte und damit Wien und ganz Europa mit der christlichen Kultur vor den Mohammedanern rettete. Mehr und mehr wichen die Türken aus Ungarn zurück und überließen die fruchtbaren Ländereien den siegreichen Habsburgern. Dieses Herrscher-

haus rief, um das verlassene Gebiet wieder zu bebauen, fremde Kolonisten ins Land. So zogen die Bayern und Sachsen, Schwaben und Franken nach den Ländern der Donau und Theiß, hielten aber bis auf den heutigen Tag treu fest an der Sprache, den Gebräuchen und der Überlieferung der heimatlichen Scholle. Im gegenseitigen Verkehr bedienen sie sich des Dialektes ihrer Väter, deutsch sind ihre Gebete und Lieder. Daneben spricht jedermann auch ungarisch, die Sprache des Landes. So zeugt die Fähigkeit, sich in zwei Sprachen geläufig auszudrücken, von Intelligenz des einfachen Volkes.

Heute war also Festtag in Bakony-Peterd; jedes Antlitz verriet die Bedeutung des Tages. In ihren langen Rohrstiefeln und dem breitkrämpigen Hut auf dem Kopf, der traditionellen roten Weste mit den hohen Silberknöpfen, harrten die Männer des Oberhirten. Vom Volke begleitet zog der Erzabt unter dem Himmel inmitten der Ehreneskorte der Schützen in die Kirche ein. Vom Chor erklang das Ecce sacerdos magnus. Das Pontifikalamt begann. Mit sichtlicher Andacht nahm das Volk an den Zeremonien teil. Nach dem Evangelium wandte sich der Erzabt, eine imponierende Erscheinung, jeder Zoll ein Fürst, in einer Ansprache an das Volk, wobei er auf die Bedeutung der heiligen Firmung als des Sakraments der Stärke im Lebenskampf und besonders im Sterben in meisterhafter Rede hinwies. In rührender Andacht beugte das Volk die Knie bei der heiligen Wandlung, so daß man unwillkürlich an das Lied dachte: „Hier liegt vor deiner Majestät im Staub die Christenschar."

Nach dem festlichen Amte begann die wichtigste Handlung des Tages, die heilige Firmung. Das Antlitz der Kinder strahlte, und in ihren blauen Augen konnte man den aufrichtigen Ernst und guten Willen lesen. Der Erzabt schritt von Firmling zu Firmling, salbte jeden mit Chrisam und gab ihm den gelinden Backenstreich. Mit einem feierlichen Tedeum schloß der Oberhirte und verließ segnend die Kirche. Am Nachmittag versammelten sich die Firmlinge abermals zum Dankgebet im Gotteshaus. Gegen Abend aber erfolgte der feierliche Auszug des Erzabtes. Wiederum fand sich die Gemeinde am Triumphbogen ein, an dem sich der Bürgermeister in herzlichen Worten des Dankes verabschiedete. Die Burschen gaben dem hohen Gaste und Oberhirten auf ihren schmucken Pferden wiederum ein Stück des Weges das Geleite. Es war ein Ehren- und Freudentag für das friedliche Dorf gewesen, ein Tag reichen Gnadensegens und siebenfacher heiliger Geistesspende durch geweihte Hand.

Kleine Beiträge und Hinweise

Ein dogmatisches Nachschlagebuch

Überall macht sich heute, besonders seit den Stürmen der Kriegs- und Revolutionszeit, ein Drang nach religiöser Erneuerung und Vertiefung geltend. Das bekunden u. a. die vielen „Bewegungen" auch im katholischen Lager: Liturgische Bewegung, Exerzitienbewegung, katholische Aktion, die fast in allen Ländern unermüdlich am Werke sind. Der Glaube will wieder tiefer erfaßt und die katholischen Grundsätze sollen auf allen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens von neuem zur Herrschaft gebracht werden. Bei diesem Streben, das naturgemäß ernste Auseinandersetzungen mit den modernen Weltanschauungen bringen muß, ist es von der größten Wichtigkeit, daß volle Klarheit herrsche über die Lehren, wie sie vom unfehlbaren Lehramt der Kirche vorgelegt werden. Es sollen nicht nur wenige mit dem katholischen Dogma vertraut sein und dieses gewissermaßen den Charakter einer Geheimlehre für Eingeweihte an sich tragen. Sonst bestände bei den verwickelten heutigen Verhältnissen die große Gefahr, auf Irrwege und Abwege zu geraten. Die Lehre der Kirche gibt Aufschluß über die letzten Menschheitsfragen, über das Woher und Wohin der Welt und des Menschen, über den Sinn des Lebens und sein übernatürliches Ziel. Deshalb ist und bleibt das vielfach so geschmähte und verkannte Dogma das notwendige Fundament für Moral und Aszese, für das ganze Frömmigkeitsleben und jede wahre Lebensgestaltung. So wird jede religiöse Vertiefung und Erweiterung Hand in Hand gehen müssen mit ernstem Eindringen in die Glaubenslehre.

Den katholischen Glaubensinhalt in „kurzgefaßter, sinndarlegender Form" weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ist das Ziel eines neuen dogmatischen Handlexikons[1], das mehrere Mitglieder der Gesellschaft Jesu in weitschauendem Verständnis bearbeitet haben. Meist kleinere Artikel führen in die Lehre ein. Weil das Werk nicht zu fachmäßig und umfangreich werden soll, ist stets nur das Wesentlichste geboten und auch auf eine nähere Begründung aus Schrift und Tradition nicht eingegangen. Aber trotz der Kürze herrscht große Klarheit und Verständlichkeit. Ein Verzeichnis lateinischer Termini, das am Schluß angefügt ist, leistet zur leichteren Orientierung gute Dienste, da wir im Deutschen in der Theologie vielfach noch keine einheitlichen Fachausdrücke haben. Vielleicht kann gerade dieses Lexikon mehr Einheit und Festigkeit in der deutschen theologischen Terminologie schaffen helfen. Das bloß mechanische Nebeneinanderreihen der Materie, wie es die Natur eines Lexikons mit sich bringt, kann natürlich von dem herrlichen Lehrgebäude der katholischen Dogmatik nicht den rechten Begriff vermitteln. Zwar sollen Hinweise auf verwandte Stellen, die fast überall beigegeben sind, die Überschau etwas erleichtern; aber die großartige Systematik z. B. der theologischen Summa des hl. Thomas von Aquin ist auch so nicht erkennbar. Das Lexikon kann und will systematische Darstellungen der Theologie keineswegs ersetzen oder entbehrlich machen, wie P. Braun (Vorwort V) ausdrücklich hervorhebt. Darum ist auch ein Verzeichnis neuer guter und empfehlenswerter Lehrbücher der Dogmatik vorausgeschickt.

Es ist nicht möglich, näher einzugehen auf den Inhalt oder einzelne Artikel, die zum Teil sehr instruktiv und reichhaltig und dabei überaus durchsichtig gearbeitet sind (siehe z. B. Sakrament und die Sakramente im einzelnen, dann Glaube, Sünde, Schöpfung, Offenbarung, Kirche, Lehramt u. a.). Nur auf Einiges sei hingewiesen. Bei Behandlung der verschiedenen Lehrpunkte wünschte man eine genauere Angabe der theologischen Gewißheitsgrade. Oft ist nicht gesagt, was direkt zum Glaubensgut gehört, was als sichere Wahrheit zu gelten hat, was theologische Kontroverse ist.

---

[1] Handlexikon der katholischen Dogmatik. Unter Mitwirkung von Professoren der Theologie am Ignatiuskolleg zu Valkenburg hrsg. von J. Braun SJ. 8° (X u. 356 S.) Freiburg 1926, Herder. Lbd. M. 10.50

Einigemal wird bei umstrittenen Fragen nur eine Ansicht gegeben, ohne der andern Erwähnung zu tun, so daß man den Eindruck bekommt, das sei sichere katholische Lehre. Es konnte freilich nicht auf alles eingegangen werden; aber vielleicht wäre es doch möglich, Sicheres von Umstrittenem deutlicher zu unterscheiden und kenntlich zu machen. Unklarheit in diesem Punkt kann leicht Verwirrung stiften. Um so mehr ist auf Klarheit zu dringen, als das Buch sich auch an Nichtkatholiken wendet, die mit der katholischen Lehre nicht genügend vertraut sind.

Die Verfasser wollten sich auch in Kontroverspunkten der Objektivität befleißen. Deshalb ist es etwas zu verwundern, daß in der Frage: „Thomismus und Molinismus" mit ungleichem Maß gemessen wird. Das Buch nimmt offen Partei für den Molinismus. Daran wäre ja an sich nichts auszusetzen: in dubiis libertas, und zumal in dieser Frage »in sua quisque sententia abundet«. Aber ein theologisch Ungeschulter wird aus diesen Darlegungen wohl schwerlich ein richtiges Bild bekommen oder sich ein unparteiisches Urteil über die beiden Auffassungen bilden können. Beide Systeme haben ihre Vorzüge und ihre Mängel. Wenn man beim einen mit Nachdruck die Schatten hervorhebt und beim andern nur die Lichtseiten hervorkehrt, so ist diese Darstellung keine sachliche, unparteiische Orientierung.

Am Thomismus (siehe „Bannesianismus", „Mitwirkung", „Vorausbestimmung") wird ausgesetzt, er zerstöre die Willensfreiheit, könne den allgemeinen Heilswillen Gottes nicht erklären, statuiere eine hinreichende Gnade, die tatsächlich nicht hinreichend sei, stelle eine Prädestinationslehre auf, die zu bedenklichen Folgerungen führe. Von den Schwierigkeiten, die das molinistische System beschweren, erfährt man dagegen fast nichts. Und doch sind auch sie nicht gering. Wie kann z. B. die Allursächlichkeit Gottes und die freie Selbstbestimmung des geschöpflichen Willens im molinistischen Sinn miteinander in Einklang gebracht werden? Wie (in quo medio?) sieht Gott die bedingte freie Zukunft voraus? Man hört nichts von all den Bedenken, die der scientia media, dem unentbehrlichen Fundament des ganzen Systems, entgegenstehen. Und doch haben hervorragende neuere Vertreter des Molinismus unumwunden zugestanden, das „Daß" der scientia media müsse man annehmen, aber auf die nähere Erklärung des „Wie" und „Woher" müsse man Verzicht leisten (Kleutgen, Cornoldi, Régnon); und Pohle, ebenfalls Molinist, schreibt (Dogm. I[6], 208; vgl. 224), nachdem er auf alle mögliche Weise die scientia media zu rechtfertigen gesucht: „Die scientia media im molinistischen Sinn ist folglich ein wertvolles, und wenn man will, unentbehrliches Postulat, das jeder Möglichkeit eines strengen Beweises spottet."

Manche Ausdrücke bei Behandlung dieses Themas werden mit Recht auf Widerspruch stoßen. So heißt es von der thomistischen Prädestinationslehre (unter „Vorausbestimmung", 317, 2. Sp.): „Damit niemand, dem kein Thron bereitet ist, mit dem Anspruch auf Himmelslohn vor dem Richter erscheine, muß Gott sorgen, daß keiner von den Ausgelassenen im Stande der Gnade sterbe" — oder Gott müsse „Sorge tragen, daß diese Gnaden (die hinreichenden) nicht etwa infolge treuer Mitwirkung des Empfängers diesen zu einem glückseligen Tode im Gnadenstande verhelfen." Solche Stellen werden nicht bloß bei Thomisten Ablehnung finden. Sie scheinen uns dem Ernst des Prädestinationsgeheimnisses wenig entsprechend zu sein. Zudem sind diese Fragen im Molinismus keineswegs restlos gelöst. Leidet denn der Molinismus nicht an der gleichen Schwierigkeit, die göttliche Vorausbestimmung, den allgemeinen Heilswillen Gottes und die hinreichende Gnade miteinander in Einklang zu bringen? — Unter „Vorausbestimmung" (317, 1. Sp.) heißt es ferner: „Zunächst ist klar, daß wie die Vorausbestimmung zur ersten Gnade überhaupt, so auch die inkomplette Vorausbestimmung zur ersten wirksamen Gnade völlig gratuit, d. h. unabhängig von irgendwelchen eigenen Verdiensten, ist." Und wiederum (ebd. 2. Sp.): „Die komplette Vorausbestimmung ist ein ganz gnadenhaftes Geschenk Gottes; sie verdankt nicht menschlichen Verdiensten, sondern vor aller Rücksichtnahme auf solche (antecedenter ad praevisa merita) der absoluten göttlichen Gnadenwahl ihr Dasein." (Vgl. auch „Molinismus"). Heißt das am Ende nicht das Gleiche behaupten, was am Thomis-

mus gerügt wird? — Ebenso bei der vielumstrittenen hinreichenden und wirksamen Gnade (128f.): Es ist an der Wahrheit festzuhalten, „daß Gott die Gnade schon als eine unfehlbar wirksame vorauserkennt, vorausbestimmt und verleiht". „In der Verleihung der wirksamen statt der bloß hinreichenden Gnade hat man eine besondere gnädige Bevorzugung vonseiten Gottes zu erblicken. ... Daher muß der wirksamen Gnade, wie sie von Gott ausgewählt wird, also begrifflich bereits vor der freien Willenszustimmung des Menschen schon ihr unfehlbarer Erfolg gewährleistet sein. Hierin besteht schließlich das ganze Geheimnis der freien Gnadenwahl Gottes; denn wenn Gott einem Menschen die entsprechenden wirksamen Gnaden gibt, dann hat er diesen von Ewigkeit her vor andern auserwählt, ihm damit aber die Beharrlichkeit bis ans Ende und so auch die Seligkeit geschenkt." — Unter „Prädefinition" (231, 1. Sp.): „Dadurch, daß Gott zwischen einer wirksamen und einer bloß hinreichenden Gnade die Wahl trifft, entscheidet er im letzten Grunde, welche guten Werke tatsächlich geschehen, welche Verdienste tatsächlich erworben werden." „Jedes Heilswerk, das geschieht, ist ein besonderes Gnadengeschenk Gottes, hinausgehend über die bloße Ermöglichung desselben Werkes durch die hinreichende Gnade" („Molinismus", 214, 1. Sp.). Absichtlich sperrten wir in den Zitaten.

Also auch nach dem Molinismus erkennt Gott die Gnade schon als eine unfehlbar wirksame voraus und bestimmt sie voraus. Die Verleihung der wirksamen Gnade ist eine besondere gnädige Bevorzugung vonseiten Gottes; indem Gott die Wahl trifft zwischen der wirksamen und der bloß hinreichenden Gnade, „entscheidet er im letzten Grunde, welche guten Werke tatsächlich geschehen", und damit, wer tatsächlich selig wird. Auch nach dem Molinismus ist die Vorausbestimmung zur ersten Gnade unabhängig von irgendwelchem eigenen Verdienst; die Beharrlichkeit bis ans Ende ist der freien Gnadenwahl Gottes zu verdanken; die komplette Vorausbestimmung ist „ein ganz gnadenhaftes Geschenk Gottes". Wenn es also von der wirksamen Gnade, die Gott voraussieht und frei vorausbestimmt, letzten Endes abhängt, ob ein gutes Werk zustande kommt oder nicht, wie kann dann ein Mensch, der die molinistische wirksame Gnade nicht besitzt, Gutes tun? Wie kann er gerettet werden, wenn er nicht in die ihm günstigen Verhältnisse gestellt ist, wenn er nicht zur endlichen Beharrlichkeit und Seligkeit durch ein freies Gnadengeschenk Gottes prädestiniert ist? Oder, was dasselbe bedeutet: Wie ist die molinistische hinreichende Gnade wirklich hinreichend? Der Vorwurf, der gegen den Thomismus erhoben wird, trifft den Molinismus selber in gleichem Maße.

Aus alledem geht doch hervor, daß auch im Molinismus so manche Stellen dunkel bleiben. Warum die einen die wirksame Gnade erhalten und durch sie nach Gottes ewigem Ratschluß gerettet werden, während die anderen mit der bloß hinreichenden Gnade durch eigene Schuld zugrunde gehen, darauf wissen auch die Molinisten keine befriedigende Antwort zu geben. Keines der beiden Systeme vermag das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl aufzuhellen; deshalb wäre eine gemäßigtere Sprache und objektivere Darstellung auf diesem dunklen Gebiete angebracht.

Durch diese Ausstellungen, die in einer Neuauflage zu berücksichtigen wären, soll der Wert des Werkes nicht herabgemindert werden. Das Verdienst, den zeitgemäßen Gedanken und Plan zu diesem Buche gefaßt und verwirklicht und damit vielen Suchenden einen wertvollen Dienst erwiesen zu haben, bleibt dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern voll gewahrt. Es ist in diesem Lexikon eine solche Fülle Stoff in so klarer, verständlicher Form geboten, daß man nur wünschen kann, es möge bei recht vielen Zutritt bekommen und sie in der Zeit der Entwertung der Werte einführen in die ewigen und unwandelbaren Wahrheiten und Werte des katholischen Dogmas. Nur wer diese tief erfaßt, kann den wahren Sinn des Menschenlebens und die ganze Bedeutung unserer heiligen Religion ermessen. Rechtes Eindringen in die Offenbarungslehre unter der sicheren Führung der Kirche ist der beste Schutz gegen Irrtum und religiöse Gleichgültigkeit und andererseits ein starker Ansporn zu glaubensvoller Gestaltung des christlichen Lebens. P. Stephan Schmutz / Beuron.

Die Regula S. Benedicti als Schulbuch

Wer hätte es je für möglich gehalten, daß einmal die Regula mit ihrer zwischen Latein und Romanisch schwankenden Sprache als Lesestoff für den Lateinunterricht vorgeschlagen würde? Der Vorschlag kommt von Josef Kuckhoff (siehe „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung“ 1926, 711 ff.) Selbstverständlich wäre so etwas nicht möglich, wenn nicht die Neugestaltung des preußischen Unterrichtswesens vorausgegangen wäre, die einerseits den Kreis des Schulschrifttums erweitert, anderseits durch die Einführung sog. Arbeitsgemeinschaften es ermöglichen will, daß man mit einem kleineren Kreis von Schülern ein Fach weiter ausbauen kann, als das im allgemeinen Unterricht möglich wäre. Das Erfreuliche ist aber, daß Kuckhoff nicht wahllos vorschlägt, etwa was lateinisch und christlich ist, sondern daß er sich bewußt ist, bei solch einem Vorschlag auch erweisen zu müssen, wie gerade dieser Stoff für eine auf der Antike aufgebaute Bildung besonders geeignet ist. Ist ja jene in Preußen vorgesehene Erweiterung des Schulschrifttums an sich ein recht gefährlich Ding, und müssen doch, sind die alten Bedingungen gefallen, notwendig neue gefunden werden, soll nicht die Freiheit zur Ziellosigkeit werden.

Für Benediktiner und Freunde des Benediktinertums ist es nun vielleicht von Bedeutung zu wissen, warum Kuckhoff gerade die Benediktinerregel als geeignetes Bildungsgut für das Gymnasium ansieht: es ist vor allem deshalb, weil in ihr ein Stück Römertum lebendig ist. Das ist ja eine Forderung, die in der neueren Zeit immer wieder aufgestellt wird: das Studium der alten Sprachen muß hinführen zu der Geistesart der Menschen, die diese Sprachen gestaltet haben. Die Sprache ist also nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck als Spiegel der Geistesart eines bestimmten Menschentums. Diese Geistesart spiegelt sich aber nicht bloß in der Sprache, also im Formalen, sondern auch im Inhalt des antiken Schrifttums, und daher sei auch hier das zu bevorzugen, was für jene Geistesart besonders bezeichnend ist. Als das Römische in der Regula erscheint vor allem die Betonung der familia und der patria potestas. „Mehr als bei allen anderen Völkern war bei den Römern die Familie die Seele des gemeindlichen und staatlichen Organismus. Solange sie in ihrem Kern gesund war, solange war das Römertum als Kulturkraft sieghaft“ (713). Es wird darauf verwiesen, wie der römische Begriff der familia sich nicht einfach mit dem deckt, was wir Familie heißen. Die familia ist sozusagen schon eine Art von Staat: der paterfamilias ist ein König im kleinen, er ist Haupt der Kultgemeinschaft (er, der ihr dominus, die Seele der domus ist), er ist der Schützer und Ordner der Familiengemeinschaft (er ist censor mit Strafgewalt unter Ausschluß eines Eingreifens des Staates), er ist der alleinige Vertreter der Familie als Wirtschaftseinheit (alle im Haus sind und alles im Haus ist in manu patris, er allein ist sui iuris). Damit ist die Möglichkeit gegeben, daß er zum Despoten wird; dem gegenüber verläßt man sich nicht auf eine rechtliche, sondern auf die sittliche Bindung, vertraut zu ihm, daß er das Ideal erfüllt, ein pius pater ist. Und in der guten römischen Zeit war er es oft genug. Ebenso ist der Abt alleiniger Vertreter der Gemeinde und ihr unumschränkter Gebieter, nicht durch Verfassung oder Rechte der Brüderschaft gebunden, sondern nur — und das um so stärker — durch das göttliche Gesetz.

Das Römertum ist aber nicht nur wertvoll als etwas, was einmal war und Vorbild sein kann, sondern es hat mitgewirkt an der Bildung unserer eigenen Kultur. Und gerade dabei spielte die Regula eine wichtige Rolle. Sie trug viel von römischem — nun gleichsam getauftem — Wesen auch in das germanische Mittelalter hinein. Dabei ist zu beachten, daß von vornherein wohl germanisches und römisches Wesen keine so schroffen Gegensätze sind, wie man oft meint. „Mâze und Milde, wie sie Walter von der Vogelweide preist, sind hier“ (bei den in römisch-klösterlicher Zucht gebildeten Mönchen) „vorgebildet und in lebenspendender Kraft unter die Menschen gestellt. Verwandte Saiten klangen an bei Römern und Germanen, und dem Vollkommenheitsstreben des christlichen Mittelalters wurden die Wege gewiesen“ (716). Als die

Gallier einst die Stadt Rom stürmten, standen sie erstaunt und überwältigt vor dem Ring der ernst sitzenden Senatoren. Die Ruhe und stolze Unnahbarkeit, die aus dem Bewußtsein einer kulturellen Vollendung und Sendung hervorgeht, wirkt bezwingend auf wilde, aber reine und unverdorbene Herzen. Die formvollendete, ruhige Größe in der Organisation der Söhne Benedikts zwang die nordischen Barbaren. Der Hauch des klassischen Römertums weht in der Regula, und durch sie befruchtete er den gesunden Mutterboden des Germanentums. Und was aus dieser Verbindung geboren wurde, das war die deutsche Kunst, die wir fälschlich die romanische nennen (717).

Im weiteren wird dann auf Einzelheiten aus der Regula hingewiesen, die nicht bloß für Mönche gültig sind, sondern auch Weltleuten bei ihrer sittlichen Bildung helfen können. Es ist namentlich die Lehre vom rechten Gehorchen und vom rechten Befehlen, vom Befehlen, das sich seiner eigenen Verantwortlichkeit bewußt ist, das nützen und nicht herrschen will, vom Gehorchen in Pünktlichkeit, aber ohne Hast, in unbedingter Unterwerfung, aber nicht in knechtischem Sinn. Endlich kann die Regula auch die Kultur des späten Römertums und des Mittelalters in einem lebendigeren Bilde zeigen als viele mühsam zusammengeholte Erklärungen.

Es sei aber noch bemerkt, daß Kuckhoff, wenn er stark das Römische und Menschliche, das in der Regula wirksam ist, hervortreten läßt, keineswegs meint, ihre Bedeutung sei in der Vermittlung kraftvollen Römertums erschöpft. Er betont vielmehr sehr stark, wie dieser ganze natürliche Unterbau nur etwas Höherem dient, dem neuen, christlichen Geiste: „So baut die benediktinische Klosterfamilie bewußt auf der alten römischen Rechts- und Kulturauffassung auf; freilich hat sie auf Grund ihrer Zwecksetzung: ut in omnibus glorificetur deus, jene Gemeinschaft unendlich überhöht. Die äußere Form des römischen Rechtes erhält einen neuen Inhalt. Ihr Zweck ist Gottesdienst, alles andere ist nur noch Mittel zu diesem Zwecke: Jurisdiktion und Wirtschaftsbetrieb. Der Abt ist als dominus menschlich gesprochen der unumschränkte Gebieter, in Wirklichkeit aber nur »qui Christi vices in monasterio agere creditur« —, den der Glaube als Christi Stellvertreter im Kloster ansieht" (714).

Für solche aber, die zunächst das Benediktinertum von der religiösen Seite her kennen und die Regula nicht als Quellenschrift für das ausgehende Altertum, sondern als Richtschnur ihres Lebens lesen, dürfte es nützlich sein, sie sich einmal auch von jener andern Seite zeigen zu lassen. Gerade wer die Entwicklung der Kirche als eine gottgewollte ansieht, wird doch auch darin keinen Zufall sehen, daß sie gerade von Rom aus die Welt erobert hat, wird vielmehr das Römische in ihr als einen wichtigen Bestandteil jenes Natürlichen auffassen, das der Übernatur als Baustein dient, überzeugt, daß das Römertum auch heilsgeschichtlich für uns immer seine Bedeutung behält und daß der aus ihm zuerst erwachsene Orden ein wertvolles Erbe durch die Jahrhunderte bewahrt. P. Ildefons Widnmann / Augsburg.

Sigrid Undset: Kristin Lavranstochter[1]

Sigrid Undset wurde 1882 als Tochter eines bedeutenden norwegischen Archäologen und einer Dänin aus alter Juristenfamilie geboren. Zuerst war sie als Kontoristin in Oslo tätig. Die zahlreiche Familie zwang sie in diesen Beruf hinein. Aber bald regte sich ihre poetische Ader. Es erschienen aus ihrer Feder Gedichte, Novellen und ein Roman. Das moderne Heidentum schimmert überall durch. Ein starkes Talent schien sich auf falschen Wegen zu verlieren. Da kam 1919 die Wandlung. Ihre Essays „Vom Standpunkt einer Frau" führten sie schließlich zur katholischen Kirche.

Der Roman „Kristin Lavranstochter" reihte sie rasch unter die Großen der Weltliteratur ein. Die Dichtung schildert das Leben in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts mit einer Plastik und Gefühlswahrheit, die unwillkürlich den Leser mitreißt. Es ist die uralte Tragödie der Leidenschaft, der ganz gewaltigen, alle Grenzen

[1] Hrsg. von J. Sandmeier. I. Bd. Der Kranz. II. Bd. Die Frau. III. Bd. Das Kreuz. (408 586 u. 622 S.) Frankfurt a. M. 1926 f., Rütten & Löning. Gzl. zus. M. 28.—

und Hindernisse übersteigenden, ungeheuer naturhaften Liebe. Diese Liebe ist nicht weich und zart, sie ist urgewaltig stark wie Sturm und Feuer, sie ist nicht Lust und Freude, sondern Leid und Qual, Unrast und Pein. Sie mutet den Menschen unserer Zeit an wie eine fremde Welt, wie eine verklungene Sage, nicht aus den Höhen, sondern aus den tiefen Tälern der Menschen. Manchmal erscheint sie direkt als Wahnsinn, der jede verstandesmäßige Erwägung ausschließt. Wer wollte da die Grenzen der Schuld zu bestimmen wagen? Sie trägt wie jede Schuld das Übel naturnotwendig in sich. Und an den Menschen dieser Liebe liegt es, das Übel als Sühne auszuwerten oder nicht. Zu dieser Art Sühne ringen sich Sigrid Undsets Menschen durch. Das ist der christliche Einschlag des Romans. Über Kristin Lavranstochters Liebe steht leuchtend das Heilandswort: „Ihr ward viel vergeben, weil sie viel geliebt hat."

Die Personen des Buches sind in ihrer psychischen Struktur außerordentlich fein gezeichnet, ohne jede moderne Analyse des Seelenlebens. Sie handeln, und an ihren Taten werden sie erkannt. In der Hinsicht erinnern sie an die Gestalten Shakespearescher Dramen. In Kristin ist die weibliche Psyche an sich gezeichnet in all ihren Phasen und Spannungen, ihrem Schuldigwerden und ihrer Sühne, ihrem Suchen und schließlichen Heimfinden zu Gott. Das irdische Feuer lodert hinüber in die urewige, göttliche Glut. In Erlend dagegen wird naturhaft und stark die mehr an der Erde haftende Liebe des Mannes gezeichnet, der sein ganzes Leben lang Kind bleibt. Kristin sucht den Helden im Mann, zum mindesten den reifen Freund. Dieser Unterschied der Seelen von Mann und Frau bei großer, leidenschaftlicher Liebe wird zur Tragik, ja zum Ursprung des Liebeshasses zwischen den beiden Menschen. Und doch werden die beiden trotz ihrer Verschiedenheit eins. Das menschliche Wunder hat die Dichterin ungemein fein gezeichnet, wie die Talente und Kräfte, die ihm fehlten, gerade dadurch in ihr geweckt wurden und groß und stark erblühten. Und welche Mannigfaltigkeit der Charaktere! Die große Zahl der Personen könnte verwirren; aber alle sind interessant, ganz besonders Lavrans und Kristin. So sollte wohl jede Vaterliebe sein. Der Abschied Lavrans von Kristin ist geradezu erschütternd und unvergeßlich.

Lavrans vertritt auch das wahre Christentum. Seine verstehende Seele versenkt sich in die wilde, gesetzlose, isolierte Seele eines Erlend. Der ganze Roman ist zu tiefst menschlich und gerade deshalb auch christlich. Er ist religiös in jenem ganz großen, wunderbaren Sinne des von Gott Erfülltseins. Die Menschen dieser Schöpfung finden Gott, freilich nicht immer auf dem gewohnten Wege und im Rahmen der Gesetze, aber sie finden ihn. Und das genügt. In diesem Sinne gemahnt das Werk an die großen Bekenntnisbücher, wie z. B. an die Konfessionen eines hl. Augustinus.

Allerdings an Stellen, die schön und wunderbar wie ein Gebet sind, schließen sich solche von äußerster Realistik und naturhafter Offenheit. Die Enthüllung des Geschlechtslebens überschreitet oft die Grenzen des Gewohnten. Eine fein gestimmte Seele sträubt sich gegen die allzu große Menschlichkeit, zumal im ersten Bande. Oft packt den Leser direkt ein Grauen, und doch kann man das Buch nicht weglegen, ohne es mitzuerleben und mitzuleiden. Die Steigerung wächst vom ersten zum zweiten, zum dritten Band und erreicht in diesem letzten Band die tragische Höhe. Zwei Menschen, die so viel miteinander litten, die sich so sehr liebten, müssen sich trennen. Am ergreifendsten wirkt der Tod Erlends. Da steht die Liebe noch einmal auf und leuchtet wie ein herrlicher Sonnenuntergang. Die Kühnheit der Wirklichkeitsschilderung wird so durch den ganzen Ernst der Gesamtwirkung aufgewogen. Doch die erbarmungslose Realistik hat ihre sehr bedenkliche Seite. Wird auch die große Sinnlichkeit vom großen Leid umflort, sie wirkt jedenfalls auf jugendliche Gemüter verderblich.

Alles in allem: ein ganz reifes Kunstwerk, dessen Reife und Schönheit sich allerdings nur ganz reifen Menschen zu enthüllen vermag. Für Jugendliche und für Reifende ist das überstark realistische Buch abzulehnen. Sie würden die große Tragik nicht verstehen und allein die starke Erotik sehen. Der Roman ist über jede allgemeine Kritik hinausgehoben; er wirkt von Fall zu Fall verschieden. Die meisten Leser legen ihn tief erschüttert aus der Hand. P. Timotheus Kranich / Beuron.

Bücherschau

Hl. Schrift und Dogmatik

Dürr, Prof. Dr. Lorenz / Die Wertung des Lebens im Alten Testament und im antiken Orient. Ein Beitrag zur Erklärung des Segens des vierten Gebotes. gr. 8° (47 S.) Münster 1926, Aschendorff. M. 1.80

Dürr hat sich in dieser neuen Schrift die Aufgabe gestellt, den Sinn der Segensformel des vierten Gebotes in eingehender Erörterung zu beleuchten. In vier Kapiteln werden behandelt: 1. Die Wertung des Lebens im A. T. im allgemeinen. 2. Der Segen des vierten Gebotes im besonderen. 3. Die Euphemismen für Sterben im alten Orient. 4. Die Überwindung des alttestamentlichen Lebensideales. In gewohnter Art hat der Verf. ein reiches Material von Schriftstellen für seine Darstellung zusammengetragen. Auf einzelne Stellen näher einzugehen würde zu weit führen. Dagegen sei es gestattet, mehr prinzipielle Fragepunkte etwas näher zu beleuchten, um nach Möglichkeit die Lösung des Problemes zu fördern.

Es ist richtig, daß die Vergeltungslehre der älteren Zeit der alttestamentlichen Offenbarung stark auf das Zeitliche, Sichtbare, Greifbare, d. i. auf das Materielle eingestellt war. Aber dabei ist doch ein Punkt zu beachten, den ich selbst in dem von Dürr öfters zitierten Aufsatz dieser Zeitschr. IV (1922), 115 f. und auch in meiner Einführung in die Psalmen: Ecclesia Orans IV (1924), 142 ff. nicht genügend betont habe, und das ist die typische Bedeutung aller dieser materiellen Güter, die Gott den Gerechten und Frommen, den Gesetzestreuen als Belohnung verheißen hatte. Den geistig Erleuchteten, den Fortgeschritteneren der späteren Zeit (vgl. Sap, Kap. 3; oder etwa die Ps. 71; 72, 25 ff.; 143, 12 ff. u. verschiedene Stellen in Ps. 118), den Erlösten im Neuen Bunde sind diese materiellen Verheißungen, wie Land und Volk Israel selbst, doch mehr Symbole höherer, geistiger Güter und Werte. Darum hat die christliche Katechese vollkommen recht und steht auf einem guten theologischen Fundamente, wenn sie derlei materielle Verheißungen direkt umwertet und geistige Werte für eine geistig höhere Zeit einsetzt (vgl. Fußnote S. 22). Auch der Heiland hat z. B. in der Formulierung: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen", die geistigen Verheißungen der neuen Zeit in die alte Form gekleidet (vgl. Matth. 5, 4 — Ps. 37 [36], 11). Damit steht Matth. 19, 19 nicht im Widerspruch, bestätigt vielmehr den typischen Sinn der alten Segensformel. Die Weglassung der Verheißung ist durch die Frage des Jünglings 19, 16 begründet: „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?" Durch die Antwort des Heilandes wird also im Grunde genommen der typische Sinn der alten Verheißungsformel nur bestätigt.

Eine rein materielle Vergeltungslehre, die in der Absicht ihres höchsten Gesetzgebers wenigstens nicht auch einen höheren Sinn für eine geistig höhere Zeit hätte, wäre selbst aus pädagogischen Gründen vom Standpunkt der Offenbarungsreligion aus kaum verständlich. So ist aber auch diese materielle Vergeltungslehre nur wieder eine Seite des wesentlich vorbildlichen Charakters des A. T. Ohne diese Wertung des A. T., deren Verständnis und Bedeutung der heutigen Zeit freilich vielfach ganz verloren gegangen ist, werden wir nie eindringen in den tiefsten Sinn seiner Geschichte, seiner Gesetze und Einrichtungen. Es ist daher auch unnötig, um nicht zu sagen untheologisch, „das alttestamentliche Schema durch ein auf der Höhe christlicher Vollkommenheit stehendes System" ersetzen zu wollen (1). Auf solche Wünsche wird die Kirche nie eingehen, wenn sie ihre eigene Sache nicht aufgeben will. In diesem Sinn müßten meiner Überzeugung nach auch die Propheten eine ganz andere Wertung erfahren. Daß auch sie sich bei Beschreibung ihres Zukunftsideales, der kommenden messianischen Güter, teilweise der alten Terminologie bedienen, ist richtig (28). Nur besteht hier der große Unterschied, daß die Reden der Propheten in diesem Sinn gegenüber denen des Moses absolut gehalten sind (vgl. die Stellen 28 ff.). Wenn nun aber auch bei den Propheten „das Ziel des Stre-

bens“ im wesentlichen ein „diesseitiges“ ist (2), wenn also auch sie im wesentlichen über die „rein national-diesseitige“ Einstellung nicht hinausgekommen sind, dann kommen wir, so scheint es, zu unannehmbaren Schlüssen. Übrigens läßt sich auf positivem Wege zeigen, daß die Propheten diese Grenze überschritten haben haben. Vgl. die oben erwähnte Einführung in die Psalmen, 143 ff. Auch für die geschichtliche Entwicklung der Frage dürften sich daher praktisch manche Umstellungen und Einschränkungen ergeben, die nicht unwesentlich für die objektive Lösung wären. Man beachte z. B. die Verwertung von Ps. 16 (15) auf S. 40.

Eine zweite Frage, die Dürr ausführlich behandelt, ist: Wem gilt die Verheißung, dem Einzelnen oder dem ganzen Volke? Verf. schließt seine Untersuchung mit dem Ergebnis: „Es kommt nicht auf das lange Leben des Einzelnen an, sondern auf die Erhaltung des Volkes“ (29). Daß der vorhandene Wortlaut der Verheißung bzw. des ganzen Gebotes sich zunächst auf das Volk als solches bezieht, wird man zugeben müssen. Aber ist damit praktisch viel gewonnen? Wenn ich recht verstehe, nicht. Die Formulierung des Gebotes und der damit verbundenen Verheißung ist aus der Anrede an das ganze Volk überhaupt zu erklären und gilt für alle Gebote gleich. Aber wie das Gebot den Einzelnen, nicht nur das Volk als Ganzes verpflichtet, so gilt auch die Sanktion, die Verheißung dem Einzelnen. Daß das Gesetz tatsächlich in diesem Sinn aufgefaßt wurde, läßt sich aus dem A. T. unschwer beweisen. Auch der hl. Paulus faßt Eph. 6, 2 f. Gebot und Verheißung so. In diesem Zusammenhang wäre die Beantwortung einer anderen Frage von hoher Bedeutung: Warum die spezielle Segensverheißung gerade beim vierten Gebot? Eine nähere Untersuchung würde wohl klar zeigen, daß gerade sie, mehr als dies bei jedem anderen Gebote der Fall sein würde, dem Einzelnen gilt. Übrigens ist das vierte Gebot keine israelitische Neuschöpfung, sondern war im wesentlichen auch vor Moses schon bekannt und geübt, nicht nur bei Israel, sondern auch bei anderen Völkern, und zwar beides, Gebot und Verheißung, in höchst gersönlichem Sinn. Vgl. die wenigen Zitate S. 21 f. Aus der gleichen Untersuchung würde sich auch ergeben, daß dem vierten Gebot immer, auch in christlicher Zeit, ein gewisser zeitlicher Segen anhaftet und anhaften muß, wenn er hier als Ganzes genommen auch nicht mehr die Hauptsache bildet.

Diese mehr prinzipiellen Erörterungen sollen aber keineswegs die fleißige Arbeit des Verfassers herabsetzen. Sie bietet, wenn sie auch das Problem nicht einwandfrei löst, doch viel Förderung und Anregung.

P. Athanasius Miller / Beuron-Rom.

S. Thomae Aq. Summa Theologica, de novo edita cura et studio Colleg. Provinc. Tolosanae O. Pr. I. Pars. 12° (XXX u. 1408 S.) Paris (13) 1926, Editeur A. Blot, rue de la Salpêtrière 6.

Trotz der zahlreichen Kommentare, die bis in die letzte Zeit besonders zur theologischen Summa des hl. Thomas verfaßt wurden, und trotz der römischen Ausgaben der Summa selber ist dies Unternehmen der französischen Dominikaner freudig zu begrüßen. Es sollen nach ihrem Plan die Schriften des großen Aquinaten, angefangen von der Summa theologica, die einzelnen Bändchen in einem Abstand von etwa drei Monaten der Reihe nach erscheinen. Die Summa wird sechs Bändchen umfassen, von denen das erste (Pars I) uns vorliegt.

Die Ausgabe bietet den unverfälschten Text des hl. Thomas in übersichtlichem Druck, wie P. Pègues O. Pr., der berühmte Kenner und Herausgeber der Werke des hl. Thomas in französischer Sprache, im Vorwort hervorhebt. Durch die Benutzung dünnen Papiers wurde erreicht, daß die schmucken Bändchen in Ganzleinen und mit Rotschnitt auch bei handlichem Taschenformat nicht zu stark sind. Es wird nur der Text des hl. Thomas selbst geboten, ohne kritischen Apparat und auch ohne erklärenden Kommentar. Der Text weist den früheren Ausgaben gegenüber manche dankenswerte Besserung auf, vor allem was Form und äußere Anordnung angeht. Der bisher vielfach recht mangelhaften Interpunktion wurde besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Im Index ist bei den einzelnen Artikeln aus dem beigefügten A (affirmative) oder N (negative) immer gleich die Lösung des hl. Thomas ersichtlich. Wertvolle Dienste werden auch die Aus-

führungen leisten, die P. Pègues in der Einleitung über den Aufbau der Artikel und die ganze Arbeitsweise des hl. Thomas gibt. Wer diese kurze Einführung vor Augen hat und so die einzelnen Artikel der Reihe nach durchstudiert, wird sich bald eingelesen haben und den hl. Thomas bei seiner großen Klarheit und seiner durchsichtigen Gliederung leicht verstehen. Schwierigere Punkte lassen sich durch Parallelstellen, die am Kopf jedes Artikels reichlich angegeben sind, nach dem alten Grundsatz: »Divus Thomas sui ipsius interpres« fast immer leicht aufhellen.

Sicher kann diese Ausgabe, die für weitere Kreise berechnet ist, viel dazu beitragen, daß der oft geäußerte Wunsch der Päpste, den hl. Thomas wirklich zum Doctor communis zu machen, der Erfüllung immer näher rückt. Sie wird auch mithelfen zur rechten Lösung der schweren Fragen der Gegenwart. Viele Suchende und mit den modernen Problemen Ringende finden beim hl. Thomas Licht und Klarheit: scharfe philosophische Begriffe, sichere Einführung in die unumstößlichen metaphysischen Prinzipien der philosophia perennis, Vertiefung der religiösen Wahrheiten, Klarheit über das Verhältnis zwischen Natur und Übernatur, Wissen und Glauben: die große Synthese im Glaubenssystem und in allen Wissenszweigen und Lebensfragen — eine einheitliche, harmonische, theozentrische Weltanschauung.

P. Stephan Schmutz / Beuron.

Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie u. Philosophie, hrsg. von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg. I. Jhg. 1926, 4 Hefte je 160 S. Freiburg, Herder. M. 24.—

Ein Jahrgang liegt abgeschlossen vor. Der Inhalt gliedert sich in die Gruppen: Abhandlungen, Kleine Beiträge, Besprechungen, Aufsätze und Bücher. Unter den Mitarbeitern finden sich neben den Herausgebern eine Reihe sonstiger Mitglieder der Gesellschaft Jesu deutscher Zunge.

Die neue Zeitschrift will der scholastischen Philosophie und Theologie sowohl in ihrem ganzen Umfang als auch in ihren vielfachen Beziehungen zu andern Wissenschaften dienen. Sie stellt sich deshalb die Doppelaufgabe, einmal in historischer Forschung die Schätze vergangener Denkarbeit zu heben; sodann die Gedankenwelt der scholastischen Theologie und Philosophie zu erweitern und auszubauen, mit Berücksichtigung bzw. Zuhilfenahme der positiven Wissenschaften und der Arbeit neuerer Philosophen und Naturforscher. Wirklich ein Riesenprogramm!

Tatsächlich überrascht der erste Jahrgang durch die Fülle seines Inhaltes. Es seien nur einige Abhandlungen namhaft gemacht. „Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule". „Die Antike, ein Hauptquellengebiet der scholastischen Philosophie". „Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä". „Kardinal Franzelin und die Inspiration". Die Bücherbesprechungen sind meist ziemlich eingehend. Lehrreich und wertvoll ist die Rubrik: „Aufsätze und Bücher", die den Leser über die bedeutenderen Neuerscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie unterrichtet.

Die klare, verständliche Sprache, die scholastische Bestimmtheit der Worte und Formeln berührt sehr wohltuend. Die neue Zeitschrift stellt dem Arbeitswillen und der Arbeitskraft der Herausgeber und Mitarbeiter das ehrendste Zeugnis aus.

Ob es der neuen Zeitschrift zum Vorteil ist und ob, allgemein und objektiv geschaut, der Sache der scholastischen Philosophie und Theologie damit gedient ist, daß die „Scholastik" auf weite Strecken hin einen stark polemischen Charakter trägt, möchte ich bezweifeln. Sollte die erste Abhandlung, die einen breiten Raum einnimmt und den 1925 verstorbenen Dogmatiker Chr. Pesch zum Verfasser hat, programmatischer Natur sein, so wäre es im Interesse der Zeitschrift ebenso wie der Sache zu bedauern. Sie kann nicht als glücklich oder gelungen bezeichnet werden. In den Abhandlungen spezifisch philosophischer und teilweise auch dogmatischer Art wird vielfach der „gegnerische" Standpunkt so schroff abgelehnt, als wäre er überhaupt der Betrachtung nicht wert und ohne jeden Wahrheitsgehalt. Und das auch gegenüber katholischen Theologen und Schulen, welche rassenechte Scholastik vertreten, deren Grundsätze und Lehren kirchlicherseits die vollste Anerkennung gefunden haben. Mit weniger Polemik, weniger Kampfstellung, weniger „Recht-

habenwollen um jeden Preis" könnte man der Wahrheit mehr dienen. Scholastik, echte Scholastik reicht, genau so wie die Wahrheit selbst, über die engen Grenzen einer Ordensschule hinaus.

P. Benedikt Baur / Beuron-Salzburg.

Aszese und Homiletik

Clarke, W. K. L. / The Ascetic Works of Saint Basil. Translated into English with introductory notes. [Translations of Christian Literature. Ser. I. Greek Texts]. gr. 8° (362) London 1925, Society for Promoting Christian Knowledge. Gzl. etwa M. 12.50

Der Bearbeiter vorliegender Übersetzung beschäftigt sich schon seit beinahe zwei Jahrzehnten mit dem Leben und dem Schrifttum Basilius d. Gr. Vor dem Kriege gab er als Frucht seiner damaligen Studien sein Buch heraus: St. Basil the Great. A study in monasticism. (Cambridge 1913). Die Kriegsjahre haben ihn nicht ruhen lassen. Die Ergebnisse seiner arbeitsamen Studien legt Clarke in vorliegendem Bande nieder. Sie befassen sich ausschließlich mit den aszetischen Schriften des großen Kappadokiers und bieten wertvolle Ergebnisse für die Bewertung der Echtheit der Schriften des Heiligen, damit natürlich auch für ihre Verwendbarkeit.

Schon in seinem ersten Werke hatte Cl. (67) die aszetischen Schriften St. Basils eingeteilt in gesichert echte: de judicio Dei, de fide, sowie auch moralia, regulae fusius tractatae, regulae brevius tractatae; in wahrscheinlich echte, die aber mit Vorsicht zu gebrauchen sind: praevia institutio ascetica, sermo asceticus: de renuntiatione saeculi, sermo de ascetica disciplina; in wahrscheinlich unechte: zwei sermones ascetici; und schließlich in sicher unechte: poenae in monachos delinquentes, constitutiones monasticae. Seinen Ansichten von damals bleibt der Verfasser auch heute noch treu. Deshalb hat er in den vorliegenden Band der aszetischen Werke des Heiligen nicht aufgenommen, was nach seiner wiederholten Prüfung und dem Urteil anderer sicher als falsch anzusehen ist. In der Übersetzung finden sich somit alle eben genannten Werke außer den sicher unechten.

Kritische und erläuternde Bemerkungen, die für die Beurteilung der aufgezählten Schriften des hl. Basilius wertvolle Hinweise enthalten, sind beigegeben. Vor allem möchten wir die Abschnitte: The Benedictine Rule. Double monasteries. The officers of the coenobium. Spiritual gifts. Confession of sin, die zumal für die monastische Geschichte dankenswerte Einblicke ergeben, namhaft machen. Die Übersetzung selbst verzichtet bei aller Einfachheit der Ausdrucksweise doch nicht ganz auf das wissenschaftliche Beiwerk. Kritische Fußnoten und Verweise begleiten den Leser auf jeder Seite.

So hat uns Cl. eine Arbeit geschenkt, die mit aufrichtiger Freude begrüßt werden darf; denn diese Übertragung der aszetischen Werke des Mönchsvaters des Ostens in eine moderne Sprache erschließt sie sicher einem größeren Leserkreis. Es ist zu bedauern, daß wir im Deutschen in der neueren Zeit keine ähnliche Arbeit besitzen. Die beiden eben erschienenen Bände vom hl. Basilius in der Köselschen Vätersammlung enthalten keines der aszetischen Werke des Heiligen. Könnte diesem Mangel nicht ein späterer Band abhelfen? Die aszetischen Schriften dieses Heiligen bieten besonders reiche Möglichkeiten der Verwertung für das geistliche Leben. Clarke spricht dies gut aus: „St. Basilius war ein tiefveranlagter, reichbegabter Mann, eine echt religiöse Persönlichkeit. Vielfach richtet die rhetorische Art, die wir bei manchen von den Vätern finden, eine Schranke auf zwischen ihnen und dem modernen Leser. Nicht so bei dem hl. Basilius. Seine Art, von Seele zu Seele zu reden, spricht auch verwöhnte Leser an. So werden sich z. B. Stellen aus der ‚Längeren Regel' gut zum Vorlesen bei Tisch eignen. Und die ‚Moralien' sind vielleicht der beste Führer für das betrachtende Studium, das uns die Vorzeit überliefert hat" (53).

Sicherlich spricht jeden, der sich mit den Schriften dieses Kirchenvaters befaßt, seine abgeklärte Art, große Festigkeit und Sicherheit an, die die Frucht langer und ernster Selbstzucht, reifer Seelenkultur, starker Gottverbundenheit ist. Er selbst umschreibt diese Art einmal in den »Regulae fusius tractatae« mit den Worten: »Futurum est autem, ut si in quovis opere diligens

studium ad voluntatem Dei faciendam conferamus, Deo per hanc recordationem conjungamur«. (Migne, Patr. graec. Bd. 31, Sp. 922).

Es sei noch ein Letztes gestreift, d. i. der Einfluß dieses wahrhaft edlen und vornehmen Geistes auf die Entwicklung der aszetischen Gedankenwelt in der christlichen Kirche. Dieser ist sicher nicht gering. Die östliche Kirche schaut mit besonderer Verehrung zu Basilius als dem Lehrer ihres Mönchsideals auf. Und auch die westliche Kirche weiß sich ihm mittelbar nicht minder zu Dank verpflichtet. St. Benedikts Wertschätzung, die bekanntlich im letzten Kapitel seiner Regel zum Ausdruck kommt, war mehr als bloß äußere Hochachtung. Abt Butler hat sicher recht, wenn er sagt: »St. Benedict owed more of the ground-ideas of his Rule to St. Basil than to any other monastic legislator.« (Enc. Brit. 11th Ed. Art.: Basilian monks. Vgl. Clarke, St. Basil, 2). Der Strom dieser Traditionen ist bis heute noch nicht versiegt. Er scheint im Gegenteil gerade in der gegenwärtigen Gestaltung des Geisteslebens eine besondere Bedeutung zu erlangen, der wir Benediktiner im wesentlichen verbunden sind. Darum haben gerade wir allen Anlaß, dem Übersetzer dankbar zu sein für die große Liebe und mühevolle Ausdauer, mit der er die Werke des hl. Basilius unserer heutigen Zeit nahebringen will.

Abt Albert Schmitt / Grüssau.

Gasquet, Kard. / Zweck und Ziel des Ordenslebens. Autoris. Übers. aus dem Englischen von M. Rafaelo Brentano OSB. 2. Aufl. 12° (163 S.) Innsbruck 1926, Tyrolia. Gzl. M. 2.50

Man erinnert sich an das gewaltige Evangelium vom kriegführenden König und dem Erbauer einer Festung, wenn man den hohen Ernst dieses Büchleins auf sich wirken läßt. Das ist nicht blasse Bücherweisheit, die mit alten und neuen Theorien aufwartet, sondern reife Lebensweisheit: aus einem fünfzigjährigen ernsten Berufsleben aufsprießende Lehren, Bekenntnisse und Ermunterungen eines Bewährten. Klar und bündig dargeboten wirken sie in der empfänglichen Seele um so eindringlicher, wenn man erfährt, daß der Verfasser das Buch in stiller, trostvoller Abkehr von den Greueln des Weltkrieges schrieb. Er wollte an seinem Lebensabend nach dem redlichen Gottsuchen eines halben Jahrhunderts prüfende Rückschau halten.

Ohne Rhetorik, mit schlichter Sachlichkeit, ja wie ein Mann, der vor der ewigen Wahrheit und Güte demutvoll auf den Knien liegt, so nützt er seine weihevollen Stunden und merkt vielleicht nicht einmal, daß Flammen aus seinem Innern auf den Leser überspringen. In den aufrichtig Suchenden vermögen sie wohl zu jener inneren Umgestaltung zu führen, die hier so glücklich vollzogen erscheint. Als die ersten Schüler des Meisters sind natürlich die Söhne St. Benedikts zu betrachten, bei dem der hohe Verfasser selbst in die Schule ging. Aber auch der Christ in der Welt wird reine Freude und starke Anregung schöpfen und erkennen, daß wenigstens der Geist der evangelischen Räte jedem vonnöten ist. So soll das tiefe Büchlein dazu mitwirken, nach dem Blutbad des Weltkrieges und dem Versagen so vieler Scheinwerte die Welt im Geiste zu erneuern. „Wird die Menschheit die geistigen Werte des Daseins erkennen? — Eins ist sicher, absolut sicher: Die Erneuerung muß bei denen beginnen, die dazu berufen sind, die Werkzeuge der Erneuerung anderer zu sein, und wir können die Wirkung dieser furchtbaren Prüfung auf die Welt im allgemeinen nach ihrer Wirkung auf uns selbst erfahren" (163).

P. Basilius Hermann / Neresheim.

Richstätter, Karl SJ. / Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. Nach gedr. u. ungedr. Quellen. 2. umgearb. u. verm. Aufl. gr. 8° (410 S. u. 18 Tafelbilder) München 1924, Kösel & Pustet. M. 8.50; geb. 11.—

Poertgen, Dr. Peter J. M. / Das Herz des Gottmenschen im Weltenplane. 4. verb. Aufl. von Dr. P. Ketter mit farb. Bild. 8° (208 S.) Trier 1926, Paulinus-Druckerei. Gzl. M. 4.50

Vermeersch, A. SJ. / Die Verehrung des hlst. Herzens Jesu. Aus d. Französisch. 1. Bd. Übung der Herz-Jesu-Verehrung. 2. Bd. Lehre und Liturgie der Herz-Jesu-Verehrung. 8° (VIII, 560 u. 336 S.) Innsbruck 1925, F. Rauch. M. 6.— u. 4.—

Crawley-Bewey, P. Mateo / Hin zum König der Liebe. Ein Auszug aus seinen Schriften. [Das kath. Leben, 2. Bd.] 12° (308 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia.

1. Die Erstauflage Richtstätters wurde in dieser Zeitschr. IV (1922), 230 gewürdigt. Auf Grund neuerer Forschungen wurde eine fast völlige Umarbeitung geleistet, die „die Entstehung des altdeutschen Herz-Jesu-Gedankens als das naturgemäße Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Frömmigkeit in Deutschland" nachweist. Die Anlage ist rein chronologisch nach sechs Perioden. Die Untersuchung: „Altdeutsche und moderne Herz-Jesu-Verehrung" interessiert besonders.

2. Vielleicht das beste Herz-Jesu-Buch schrieb Pörtzgen schon vor Jahrzehnten. Es blieb unvergessen, weil es auf fester dogmatischer Grundlage ruht und das Herz des Gottmenschen in seiner zentralen Bedeutung für Natur und Übernatur erkannt gezeigt und hat. So paßt das Buch ganz in das Programm unseres jetzigen heiligen Vaters. Eine vortreffliche Rechtfertigung und großzügige Auffassung der Herz-Jesu-Verehrung! Das Buch ist sehr wertvoll und bestens zu empfehlen.

3. Vermeersch ist vorwiegend praktisch eingestellt, im ersten Band mit den mannigfaltigen religiösen Texten und Erwägungen, den zahlreichen, z. T. trefflich an die Hl. Schrift angeschlossenen Betrachtungen und Andachtsübungen sogar ausschließlich. Der zweite Band zeigt zunächst klar den eigentlichen Gegenstand der Herz-Jesu-Verehrung, das gottmenschliche Herz des Erlösers als Symbol seiner Liebe, dann die kultische Entwicklung und die Beziehungen zu andern Glaubensgeheimnissen. Erfreulich sind auch einschlägige liturgische Texte herangezogen und ausgewertet. Das reichhaltige Werk wird seine Liebhaber finden.

4. P. Mateos Büchlein entstammt einer dankerfüllten Priesterseele. Im Jahre 1907 wurde er in der Kapelle zu Paray le Monial, wo einst der Heiland der hl. Margareta von Alacoque erschienen war, während inbrünstigen Gebetes plötzlich von schwerer Krankheit geheilt. Aus Dankbarkeit weihte er sich dem Apostolat des heiligsten Herzens Jesu. Die Päpste billigten segnend sein Vorhaben, und so zog es ihn hinaus in die Länder, die Herzen zur Christusliebe zu entflammen. Die hier gebotenen „Exerzitien für Apostel des göttlichen Herzens", ausgehoben aus P. Mateos Exerzitien und Predigten, wollen seinen Geist glaubensstarker, treuer Liebe in viele Herzen tragen. In ihrer schlichten und doch packenden Eindringlichkeit verfehlen sie gewiß ihre Wirkung nicht. Die Verdeutschung besorgte ein ehemaliger österreichischer Minister.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Kranich, P. Timotheus OSB. / Das Wort des Lebens. Predigten und Ansprachen. 3. veränd. u. verm. Aufl. gr. 8° (288 S.) Rottenburg a. N. 1927, W. Bader. M. 5.40; geb. 7.—

— **Das Glück.** Männerkonferenzen. 4. verm. Aufl. 8° (62 S.) ebd. 1927. M. 1.60

— **Ideal und Wirklichkeit in der christlichen Ehe.** Frauenkonferenzen. 8° (56 S.) ebd. 1927. M. 1.60

1. Die Neuauflage der beliebten Predigten P. Kranichs ist freudig zu begrüßen. Durch das Ausscheiden der Männerkonferenzen über das Glück hat das wertvolle Buch an Einheitlichkeit gewonnen. Zudem sind die drei Vortragsreihen für die Fastenzeit durch je eine Predigt, die Gelegenheitsreden durch zwei Predigten vermehrt worden. Die neu hinzugekommenen Themen lauten: „Lauheit", „Lazarus", „Ewigkeit", „Frauenlob der Passion", „Christus, der König der Jahrhunderte".

In diesen Vorträgen reicht der kontemplative Mönch und der seeleneifrige Priester dem gottbegnadeten Dichter die Hand, und alle drei schenken uns nach Inhalt und Form vollwertige Leistungen. Theologische Gründlichkeit, christusfrohe Lebensbejahung, tiefe Lebens- und Menschenkenntnis und nicht zuletzt eine anschauliche, durch zahlreiche Bilder, Vergleiche und Erzählungen belebte Darstellung erheben dieses Predigtwerk weit über das Mittelmaß. Man wird unwillkürlich an die lebendige und packende Predigtweise des hl. Chrysostomus erinnert. Der Verfasser ist nicht nur zu Hause in der Hl. Schrift, in den Homilien der Kirchenväter in den aszetischen Schriften und der Heiligenlegende, sondern offenbart auch eine seltene Kenntnis der modernen Literatur und der

aktuellen Zeitfragen. Eine Fülle christlicher Lebensweisheit ist in den zahlreichen Zitaten eingestreut. Am glücklichsten scheint uns P. Kranich bei der Behandlung biblischer Texte. „Der gute Hirt", „Magdalena", „Der verlorene Sohn", „Petrus", „Lazarus" sind Kabinettstücke der geistlichen Beredsamkeit. Die Vorträge über die Kirche atmen eine ungewöhnliche Begeisterung. Wir verstehen, daß kein Geringerer als der hochselige Bischof Keppler diesen Predigten eine sehr gute Note ausgestellt hat.

2. Den Konferenzen eignen dieselben großen Vorzüge. Mit Klugheit, Takt und Liebe weiß der Verfasser die Männerseele zu gewinnen, für alles Edle, Hohe und Wahre, vor allem für ein praktisches Leben nach dem Glauben zu begeistern und gegen die Gefahren der Zeit zu wappnen.

3. Ein Seitenstück zu den Männerkonferenzen. In fünf Vorträgen behandelt der Verfasser nach den unverrückbaren Grundsätzen des katholischen Glaubens die wichtigsten Fragen über Ehe und Erziehung, die gerade in unserer Zeit so umstritten sind. Wir stehen nicht an, gerade diese Konferenzen für das Beste zu erklären, was uns P. Kranich geschenkt hat. Eine psychologisch feine Kenntnis der Frauenseele, Verständnis und Hochachtung für das stille und innerliche Heldentum der Frau haben ihm diese ansprechenden, belehrenden und begeisterten Worte eingegeben. Dabei werden die Schattenseiten nicht übergangen, aber immer mit feinem Takt und vornehmer Zuückhaltung behandelt. Dazu kommt, daß der Verfasser auch einen tiefen Einblick in die Kindesseele offenbart und wertvolle Winke und Ratschläge gibt für die Erziehung des Kindes in den wichtigsten und entscheidendsten Jahren. — Wir möchten diese gediegenen Ausführungen in den Händen recht vieler Frauen und Seelsorger sehen.

P. Ignatius Stützle / Maria Laach.

Hagiographie und Geschichte

Klimsch, Msgr. Dr. Rob. / Die Heiligen, die edelsten Helden der Weltgeschichte. Aus dem Leben neuerer und neuester Heiligen dargestellt. gr. 8° (VIII u. 413 S.) Illustr. Innsbruck 1926, Fel. Rauch. M. 6.50; geb. 9.—

Der unermüdlich tätige, rühmlich bekannte Verfasser beabsichtigte ein großes, mehrbändiges Werk: „Die übernatürliche Welt" herauszugeben. Er erlebte nur noch den Druck des ersten Bandes: „Gottes Herrlichkeit und des Himmels ewige Freude", der inzwischen schon in 3. Aufl. erschien. Handschriftlich vollendet waren weitere Bände, so „Maria", „das heiligste Altarssakrament" und der vorliegende. Viele Jahre hindurch hatte er hierfür gesammelt. „Wir haben es nicht nötig", pflegte er zu sagen, „die unkontrollierbaren Erzählungen aus dem Leben mancher Martyrer und selbst aus dem Leben mancher beliebter Heiligen, z. B. des hl. Antonius von Padua zu verteidigen, da sich aus dem Leben neuerer und neuester Heiligen genug wunderbare Vorgänge finden, die so sicher bezeugt sind, als es der geschichtlichen Forschung überhaupt möglich ist". Besonders hebt er das Tugendstreben der Heiligen hervor und bringt dafür zahlreiche Belege. Durch sein Buch möchte er „Glaubensstärkung bieten den Schwachen, Aufmunterung den Kleinmütigen, Trost den Leidenden, Begeisterung den Aufwärtsstrebenden". Indem er die Heiligen mit den Großen dieser Welt vergleicht, begegnet er allein in ihnen wahrer Größe. Er zeigt sie in ihrem Frohsinn wie in ihrem Leidensmut, in ihrer Nächstenliebe und Glaubensstärke, in ihrer Demut und Himmelssehnsucht.

Klimsch's reichhaltige Tatsachensammlung würde an Wert bedeutend gewonnen haben, wenn er stets die Quellen angegeben hätte. In vielen Fällen ist dies geschehen, häufig aber ungenau, da nur das Werk, nicht Seite oder Kapitel genannt ist. Vieles ist anderen Sammlungen entnommen, vieles auch ohne Angabe des Fundortes gesetzt. Leider fehlt auch ein Sachregister, das allerdings bei der Fülle des Stoffes ziemlich umfangreich ausgefallen, dafür aber der Verwendbarkeit des Werkes sehr zustatten gekommen wäre.

P. Hieron. Kiene / Beuron-Kellenried.

Esselborn Karl / Einhards Leben und Werke. Einführung in die Verdeutschung seiner Schrift: Übertragung und Wunder der Heiligen Marzellinus und Petrus. 8° (65 S.) Darmstadt 1927, Selbstverlag des Hist. Vereins für Hessen.

Im Jahre 1925 hatte der gelehrte Heimatkenner Prof. Dr. Karl Esselborn zur 11. Jahrhundertfeier der altehrwürdigen, erloschenen Benediktinerabtei Seligenstadt als dauernd wertvolle Festgabe Abt Einhards „Übertragung und Wunder der Heiligen Marzellinus und Petrus“ in erstmaliger deutscher Übersetzung und mit zahlreichen Anmerkungen gespendet (104 S.).

Die damals in Aussicht gestellte Einleitung bietet uns der Übersetzer in einem knappen, aber gehaltvollen Lebensbilde Einhards († 14. März 840). Seine Heiligenschrift mit den mannigfachen Mitteilungen und Andeutungen über Person und Geist des hochstehenden und gewinnenden Verfassers konnte dazu wohl anlocken. Das neue kleine Lebensbild dieser tieffrommen, schriftstellerisch und künstlerisch bedeutsamen Glanzgestalt der karolingischen Blütezeit und der germanischen Mönchsgeschichte ist mit vertrauter Kenntnis der erfreulich reichen Quellen der Monumenta Germaniae usw. entworfen. Am Schlusse (37) reiht Esselborn an die verdeutschte dichterische Grabinschrift des sel. Hrabanus Maurus für den teuren und berühmten Toten wirkungsvoll das ebenso schöne Gedenkwort des zeitgenössischen Reichenauer Abtes Walahfrid Strabo. Das nach solchen Worten leicht verständliche Weiterleben Einhards in der Verehrung der Nachwelt ist nicht berührt. Wie Mabillon in Annales OSB. zum J. 839, Nr. XVI (II, 610: Paris 1704) berichtet, genoß Einhard z. B. in einem alten Brevier der Abtei Fontanelle die Ehre eines Gedächtnisses je am 18. Mai und später noch in der Maurinerzeit gar die eines eigenen jährlichen Festes am 20. Februar. Und doch war Einhard einst nur Laienabt dieses fernen Klosters gewesen (bis 823).

Im 2. Teil behandelt Esselborn Einhards verschiedene Schriften (73 ff.). Die von Ernst Dümmler wiederentdeckte liturgisch-theologische Auskunft Einhards über die Kreuzverehrung wird verdeutscht geboten (62 f.), ebenso in deutscher Prosa der wohl mit Recht Einhards Namen tragende Gesang vom Leiden der hll. Marzellinus und Petrus (56—62). Zweckentsprechend wird Einhards Werk über ihre Bergung und Wundertätigkeit diesseits der Alpen und besonders im neugegründeten Seligenstadt eingehender besprochen und eine übersichtliche Zeit- und Ortstafel (54—56) herausgestellt. Über die patristischen Ahnen und Gattungen dieses und ähnlicher Wunderbücher kann man seit 1925 eine neue Meisterstudie des Bollandisten Hippolyt Delehaye in Anal. Boll. beraten (Bd. XLIII 5 ff., besonders 73—85, u. 305—325).

Einhards hagiologische Schrift ist religiös und kulturgeschichtlich belangreich. Sie bezeugt, wie Seligenstadt mit seinem Hort alsbald eine heilige Heilstätte für Seele und Leib ungezählter Pilger wurde. Unter ihnen erscheint 828 auch ein Alamanne aus dem schweizerischen Aargau (Kap. 42, III. Buch, Nr. 9). Solche Heilungen mochten u. a. viel beitragen zum Entstehen und Wachsen der dankfrohen und belebten Reliquienfeste.

Wie Esselborn (44 f.) hervorhebt, wird im alten Handschriftenschatz der Abtei Bobbio ein Psalmenbüchlein Einhards genannt. Eine immerhin sehr erwähnenswerte und weiterführende Angabe darüber enthält das 84. Kapitel des Mönches Sigebert von Gembloux († 1112): „Von den Kirchenschriftstellern“ (Migne, Patr. lat. Bd. 160, Sp. 566 f.). Ihm zufolge hat Einhard nach dem Beispiele des hl. Beda Venerabilis († 735) zur Pflege des Gebetslebens ein kleines Andachtsbuch lediglich aus Psalmworten angelegt und dabei im Unterschied von Beda den Vulgatatext verwendet. Der klassische Baumeister Karls d. Gr. verrät ohnehin auch klassischen Frommsinn.

P. Anselm Manser / Beuron.

Fonck, Prof. Leop. SJ. / Wissenschaftliches Arbeiten. Beiträge zur Methodik des akademischen Studiums. 3. Aufl. [Anast. Neudruck]. gr. 8⁰ (XII u. 396 S.) Innsbruck 1926, F. Rauch. M. 6.—; geb. 8.—.

Feder, Prof. Alfr. SJ. / Lehrbuch der geschichtlichen Methode. 3. umgearb. u. erw. Aufl. gr. 8⁰ (XVI u. 372 S.) München 1924, Kösel & Pustet. M. 6.75; geb. 7.75

1. P. Fonck gab seine „Beiträge“ erstmals 1908 heraus, wesentlich erweitert 1916. Es ist eine sorgfältige Anleitung und Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten. Dabei fließt manch wertvolle theoretische Belehrung ein. „Die Schule des wissenschaftlichen Arbeitens“ schildert Wer-

den und Handhaben der seminaristischen Bildungsweise und deren praktischen Nutzen; „Die Methode des wissenschaftlichen Arbeitens“ weist den Weg zu selbständiger Betätigung, indem die werdende Arbeit von der Themastellung bis zur Veröffentlichung Schritt für Schritt verfolgt wird. Die ausführlichen Register sind sehr nützliche Hilfsmittel zur rascheren Benützung des Buches, das wohl vorwiegend in die Hände junger Theologen, insbesondere auch an Ordensschulen kommen soll. Im ersten Anhang: „Quellennachweise“, der zahlreiche Nachschlagewerke, Quellensammlungen, Zeitschriften usw. nennt, merkt man am ehesten, daß die vorliegende Ausgabe den wissenschaftlichen Stand von 1916 widerspiegelt.

2. P. Feders Lehrbuch, eine „nicht zu umfangreiche, aber doch vollständige Darstellung der geschichtlichen Methodenlehre“, erschien erstmals 1919 zum Privatgebrauch, bedeutend erweitert öffentlich 1921 und in dritter Auflage, nochmals bereichert, 1924. Der Verf. hat von E. Bernheim und den besten Autoren gelernt und viel eigene Erfahrung niedergelegt. Das Werk befriedigt hohe Anforderungen und ist weit über den Kreis der Theologiestudierenden hinaus für alle Jünger der Geisteswissenschaften berechnet. „Die Geschichte ist wahre Wissenschaft und ihre Methode angewandte Erkenntnislehre“ (vgl. auch S. 13 f.), weshalb Feder auf klare Begriffe besondere Aufmerksamkeit verwendet. Der Aufbau ist streng logisch, der historisch-philosophische Charakter der wissenschaftlichen Methode tritt in Betonung der Hilfswissenschaften stark hervor. Der Theologieprofessor weiß uns manches zu sagen, was wir von Berheim u. a. nicht erfahren konnten. Vgl. S. 20 ff.: „Die geschichtliche Methode u. der Glaube“, ferner Quellen und Literatur, viele Beispiele, und nicht zuletzt die geschichtsphilosophischen (31 ff.) und teleologischen Darlegungen (vgl. besonders 315 ff.). Das Verfasser- und das Sachverzeichnis sind wertvolle Schlüssel zum Buch. Die katholische Wissenschaft darf sich freuen, hier ein gründliches, zuverlässiges Werk über die historische Methode zu besitzen, das ihren Standpunkt einnimmt und doch der objektiven Wahrheit dient.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Kunst und Literatur

Wurm, Dr. Alois / Der Sieg über das Leben. gr. 4° (55 S. Text u. 54 ganzseitige Tiefdruckbilder) München (23) 1926, J. Müller (Ars sacra) Gzl. M. 12.—

A. Wurm verwirklicht einen Gedanken von hohem religions- und kunstpädagogischem Wert, wenn er im Dienste edelster Geistes- und Seelenkultur sorgfältig ausgewählte, seelenvolle Schöpfungen erster Meister unter leitenden Ideen weiteren Kreisen vorführt. Wahre Weihestunden innerer Erhebung erlebt man bei stillem Lesen und Betrachten der Veröffentlichungen: „Vom innerlichen Christentum“ (1913), „Von der Schönheit der Seele“ (1925, vgl. Bespr. im Jhg. 1926, 400) und der neuesten Gabe. „Der Sieg über das Leben“ wird hier in 27 so ganz verschiedenen Bilderpaaren geistvoll und in anregender Abwechslung veranschaulicht. Die reife Einführung will jeweils nur der besseren Erfassung und nachhaltigeren Auswirkung des Kunstwerkes dienen. Niemals schöpft man Wort oder Bild aus, wie auch der Kampf wider das Leben zur Behauptung höheren Eigenlebens im Grunde nie ruht. So werden A. Wurm und der hochverdiente Verlag, wenn nur ihre Veröffentlichungen in weiteste Kreise und ihre Impulse tief in die Seelen dringen, zu wahren Wohltätern unseres Volkes, zu Volkserziehern im besten Sinne des Wortes.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Scheiwiller, Dr. P. Otmar OSB. / Annette von Droste Hülshoff in der Schweiz. Mit 5 Bildern. 8° (272 S.) Einsiedeln 1926, Benziger. M. 6.—; Gzl. 7.—

Mit großer Hingabe und sehr feiner Versenkung in die Psyche der Droste hat der Verfasser ein umsichtiges, tiefgründiges Bild von Annettens Schweizerleben gegeben. Es erhöht nur den Reiz des Buches, daß die Droste in allem die reine Westfälin ist und bleibt und nur ihre Heimat tatsächlich zu schenken vermag.

Den Freunden der Dichterin bietet das Buch manch neue, liebevolle Einzelheiten, den Fernstehenden zeichnet es die Droste in ihrer stärksten Wesenheit. Besonders zu begrüßen sind die gründlichen Ausführungen über Laßberg und seine Fa-

milie, sowie über den Eppishauser Gelehrten- und Freundeskreis. Die leise, letzte, von der tiefen Wehmut des nahen Scheidens durchzitterte Freundschaft Annettens mit Philippa Pearsall, die leider in vielen Droste-Biographien viel zu wenig gewürdigt wird, bildet den erschütternden, menschlich warmen Ausklang des Buches.

Alles in allem ein neues, tüchtiges, sehr dankenswertes Werk der Droste-Literatur.

Christaller, Helene / Das Tagebuch der Annette. Ein Stück aus dem verborgenen Leben der Annette von Droste-Hülshoff. Mit Bild. 8⁰ (286 S.) Basel o. J., Fr. Reinhardt. M. 4.40; Gzl. 6.—

Ein seelischer Roman, fast ohne äußeres Geschehen, aber voll reichem innern Erleben. Mit dem sehr feinen Erfühlungsvermögen der durch die Liebe wissend gewordenen Frau schildert die Dichterin den Liebes-Leidensweg der Droste zu Levin Schücking. Diese Liebe trägt ihre Tragik in sich als die Liebe der alternden Frau zu einem Manne, der an Jugend ihr Kind sein könnte. Daraus erwächst notwendig die Entsagung. Freundschaft statt völligen Verzichtes wäre sonst wohl möglich; doch hier ist die Seele des Mannes, Levins, nicht reif dafür. Das ist auch der Wurzelgrund des tiefen Leids bei Annette, die sich schließlich mit müder Resignation darein findet.

Das Problem ist von Christaller sehr einfach gezeichnet, ohne jede psychologische Sezierung und philosophische Vergrübelung. Vielleicht ist es für den modernen Geschmack zu schlicht gegeben. Die Wirklichkeit ist jedenfalls nicht immer so einfach und in der Künstlerseele oft recht kompliziert. An verschiedenen Stellen stört den kundigen Leser die mitunter fast wörtliche Prosaübertragung der Drosteschen Verse.

Dieselbe / Der Spielmann Gottes. 8⁰ (116 S.) ebd. 1925. M. 3.—

Die Seele der Dichterin, von heiligem Wissen um das Letzte erfüllt, singt in diesem Buche das erschütternde Lied der einen Liebe, die nur ihren Gott und Herrn im Menschen sucht und findet und dann leidend darüber hinauswächst, bis sie schließlich in allen Menschen Gott liebt. Jede wahrhafte Liebe mündet in den Urstrom aller Liebe, von dem sie ausging. Denn Werkzeug sind wir alle, und der Liebende zumeist, in der Hand dessen, der die Liebe ist.

Mit feinstem fraulichen Erfühlungsvermögen hat die Dichterin diese Wahrheit in den büßenden und leidenden Mönchsgestalten ihres Buches lebendig werden lassen. Die drei Novellen sind Werke reifer Meisterschaft, aber auch nur für reife Leser bestimmt. Aus Liebe geboren, in Liebe geschenkt, können und sollen sie zur ewigen Liebe führen: die beiden ersten überglänzt von der Schönheit der italienischen Landschaft, die letzte überschattet von der leisen Schwermut unseres Landes. Immer aber sind die Naturbilder von warmer, duftiger Farbtönung wie eine zarte Pastellzeichnung.

Menschlich am erschütterndsten ist wohl das Liebleidmotiv in der „Stola von Salmannsweiler". Von hauchzarter Schönheit ist die Erzählung von Jacopo, dem Spielmann Gottes. Alles in allem eines der schönsten Werke der Dichterin, voll Edelreife.

Dieselbe / Aus Assisis großen Tagen. Legenden vom hl. Franziskus.

—Der Ruf des Herzens. Eine Auswahl heimatlicher Erzählungen. Je mit Bild u. 12⁰ (70 S.) ebd. Fr. 1.25

Zwei kleine Büchlein mit leisen, innigen Geschichten, die ihre Schönheit um so tiefer auftun, je öfter man sie liest. Und man wird immer und immer wieder nach ihnen greifen in Stunden stiller Einkehr. Sowohl über den Legenden des hl. Franz, als auch über heimatlichen Herzensgeschichten könnte der einzige Satz des Paulusbriefes stehen: „Die Liebe aber ist das Größte unter ihnen."

Von Erdenliebe zur ewigen Liebe. — Das ist das Leitmotiv dieser Erzählungen, in denen sich Christaller als die feinsinnige, mit tiefstem fraulichen Verstehen erfüllte Dichterin erweist.

Der Verlag hat sich mit der Auswahl dieser Geschichten in den kleinen, handlichen, hübsch ausgestatteten Bändchen einer dankenswerten Aufgabe unterzogen. Sie sind dazu geeignet, weiteste Kreise mit der Dichterin bekannt zu machen und ihren größten Werken, von denen diese Büchlein ja nur ein Ahnen und eine Sehnsucht geben. Die beigefügten Bildnisse der Künstlerin vertiefen und vervollständigen Zweck und Eindruck dieser kleinen Ausgabe.

P. Timotheus Kranich / Beuron.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Die Schwestern von der hl. Lioba zu Freiburg i. Br. Regularoblaten des hl. Benedikt

In aller Einfachheit und Schlichtheit fand am St. Benediktstag, den 21. März dieses Jahres in der kleinen Hauskapelle des Mutterhauses der St. Liobaschwestern zu Freiburg i. Br. die kanonische Errichtung der Kongregation durch Erzbischof Dr. Karl Fritz statt. Gleichzeitig legten 23 Schwestern als die Ersten in die Hand des hochwürdigsten Herrn ihre Ordensgelübde zunächst auf ein Jahr ab. Da der Heilige Stuhl die Errichtung der Kongregation als „Oblaten des hl. Benediktus" gutgeheißen hat, dürfen sich die Schwestern in inniger Freude und mit Dank gegen Gott als zur großen Familie des heiligen Vaters Benediktus gehörig betrachten. Eine lange Zeit voll der Sorgen und Mühen, aber auch reich an göttlichen Gnadenerweisen, Jahre gütiger Führung und Hilfe von oben liegen zwischen diesem frohen Tag der endgültigen Errichtung unserer kleinen Kongregation und dem Herbst 1920, als sieben Anfängerinnen im oberen Stockwerk eines Miethauses in der Ärmlichkeit und Kargheit der Nachkriegs- und Inflationszeit das Werk begannen.

Die große soziale und sittliche Not unseres Volkes, wie sie in erster Linie durch den Krieg und als seine Folge uns Deutschen auferlegt ist, hat den treibenden Gedanken zu der Neugründung gegeben. Die religiöse Not und Verwahrlosung in der Heimat, der Kampf mit dem Neuheidentum unserer Großstädte fordert im eigenen Vaterland so gut Missionsarbeit als im fernen Afrika oder Australien. Wie seit Jahren der Orden des hl. Benediktus aus seinen Reihen zahlreiche Kämpfer in den Dienst der äußeren Missionen gestellt hat, so machen sich die St. Liobaschwestern die „Heimatmission" — das Wort in seiner weitesten Bedeutung gefaßt — zur Aufgabe. Schon seit geraumer Zeit dringt der Ruf nach Helferinnen für die Seelsorger, nach Unterstützung unserer Priester in ihrer jährlich sich steigernden Arbeit in weite Kreise. Die hier notwendigen Hilfeleistungen sind mannigfaltigster Art. Es gilt in verwahrlosten Familien, wo die Mutter krank liegt, bei unsern armen, alten Kleinrentnern und vielen anderen den Haushalt zu führen. Im Auftrag des Pfarrers sind Personen, die dem Glauben entfremdet wurden, aufzusuchen und zurückzugewinnen, Kinder sollen zur Taufe, nicht kirchlich getraute Paare zur rechten Ehe gebracht werden; Konvertiten-, Kommunion- und Religionsunterricht in aller Form ist zu erteilen. Die ganze kirchliche Armenpflege, die in der organisierten Caritas und unseren vortrefflichen Elisabeth- und Vinzenzkonferenzen ihre Stütze hat, muß durch hauptamtliche und berufstätige Kräfte vertreten werden, die kraft ihrer Stellung als Ordensschwestern eher das Vertrauen der Menschen gewinnen. Schließlich umfaßt die Seelsorgshilfe noch die Tätigkeit in den verschiedenen Vereinen der Pfarrei; auch obliegt der Seelsorgshelferin vielfach die Führung der Pfarrkartothek.

Mit der Umschreibung des Aufgabenkreises der katholischen Seelsorgshelferin ist im Großen und Ganzen auch ein Bild gegeben von den Arbeiten, die von den Liobaschwestern im Laufe der vergangenen Jahre in den katholischen Pfarreien der badischen Städte Freiburg, Konstanz, Waldkirch und Ettlingen geleistet wurden. Außerdem wirken sie an größeren Organisationen, die den Klerus der ganzen Erzdiözese Freiburg in seiner seelsorglichen Tätigkeit unterstützen, z. B. in dem Erzbischöflichen Missionsinstitut zu Feiburg, in der Freiburger Orts- und Diözesancaritas. Auch zwei größere Anstalten in Freiburg und Konstanz wurden übernommen, um den Schwestern selbst und andern die Möglichkeit zur notwendigen pflegerischen Ausbildung zu verschaffen.

Im Ganzen also ein der Innenmission und der apostolischen Arbeit gewidmetes Leben, in welchem — ähnlich etwa wie einst beim großen Benediktinerapostel St. Bonifatius und seiner Gehilfin St. Lioba — die tätige Arbeit einen breiten Raum einnimmt.

Neben dem Labora steht aber von Anfang an als einzigste und wichtigste religiöse Kraftquelle das Ora, ein echt benediktinisches Ora in der Form des gemeinsam abgehaltenen bzw. gesungenen monastischen Offiziums — die gemeinsame Matutin ist allerdings vorerst nur an hohen Festtagen möglich. In den ersten Jahren war es nur ein dünnes Chörlein von wenigen Stimmen, das aus dem kleinen, weißgetünchten Dachstüblein mit seinen schiefen Wänden erscholl. Allmählich aber wird der Chor voller, der Vortrag fester und der Gesang sicherer. Nicht nur die Schwestern, sondern eine beträchtliche Schar von Besuchern aus der Stadt nimmt an dem allsonntäglich gregorianisch gesungenen Amt sowie an der feierlichen Vesper mit Segen und oft auch an der Komplet, dem feierlichen Abendgebet, teil. In der gastfreundlichen Abtei St. Hildegard bei Eibingen im Rheingau, wo die Gründerin der Kongregation, die jetzige wohlehrwürdige Mutter Priorin M. Benedikta Föhrenbach samt einer weiteren Schwester im Sommer 1921 mehrere Monate im Noviziat verbrachte, wurde der Grund gelegt zu der großen Liebe und Verehrung für die heilige Liturgie der Kirche, die heute die Kongregation der Liobaschwestern beseelt. Dort wurde auch die nähere Kenntnis der Regel des heiligen Vaters Benediktus vermittelt, deren weiter, großzügiger und doch so heilsam strenger Geist die Grundlage der ganzen Lebensgestaltung der Schwesterngemeinschaft bildet. Nach diesem bewährten Gesetzbuch und den vom H. H. Erzbischof von Freiburg gutgeheißenen Deklarationen werden auch die neu eintretenden Kandidatinnen im Noviziat unterwiesen.

Der Tag der Errichtung einer neuen Kongregation ist nicht nur ein großer für diese selbst und für die Diözese, deren Oberhirt sie genehmigt; er hat auch seine Bedeutung für die große Ordensfamilie, für den mächtigen Baum, an welchem wieder ein neues, kleines Ästlein hervorwachsen konnte. Wo Neues den Bedürfuissen der Zeit entsprechend lebendig und stark hervorbricht, da sind die alten Ideale und Kräfte noch frisch und wach. Die Tatsache, daß die Schwestern in dem Klösterlein auf dem Berg oberhalb Freiburg trotz vielfacher Gegnerschaft der Zeitverhältnisse, Menschen und Umstände heute von der kirchlichen Autorität in die große Familie St. Benedikts aufgenommen sind, mag allen Benediktinern ein Beweis sein, wie stark der benediktinische Gedanke in der Welt ist, wie weit er zu wirken vermag.

Die Schwestern der neu errichteten Kongregation aber wollen sich bewußt bleiben, daß die Vorsehung an sie durch den Mund der heiligen Kirche einen feierlichen Ruf zum besonderen Dienste Gottes und zum Mitwirken in seinem Weinberg ergehen ließ. Sie haben diese heilige Berufung von oben bereitwilligen Herzens angenommen, mögen sie sich jetzt bewähren; mögen sie sich inmitten ihrer vielfältigen Wirksamkeit an dem Gebets- und Opferleben der heiligen Kirche und an den idealen Vorbildern des großen Benediktinerordens einen festen Halt und ständige Aufmunterung schaffen. Der Weg, an dessen Anfang sie gestellt sind, ist weit und beschwerlich. Möge ihnen die göttliche Huld, die sie auserwählt hat, stets zur Seite sein; möge sie das fromme Gebet der Söhne und Töchter des hl. Benedikt unterstützen. H. W.

Von benediktinischen Jubelfeiern

Das Jahr bringt für den Orden mehrere Jubelfeiern, über die noch zu berichten ist. — **Die brasilianische Kongregation** begeht am 1. Juli die Jahrhundertfeier ihrer Errichtung und Verselbständigung durch Papst Leo XII. — Dreihundert Jahre sind verflossen, seitdem Papst Urban VIII. die einst so berühmte französische **Kongregation vom hl. Maurus** endgültig bestätigte. — Die Abtei **St. Matthias** in Trier feiert in der ersten Septemberwoche mit Stadt und Land hochfestlich die 800-jährige Erinnerung an die Auffindung des Apostelgrabes des hl. Matthias. — Endlich kann der benediktinische Zweigorden der Kamaldulenser die 800-jährige Gedenkfeier an das Hinscheiden seines Stifters, des heiligen Abtes Romuald, festlich begehen.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



SANCTUS · SANCTUS · SANCTUS

Br. Notker Becker: Triumphbogen der Kirche in Dübelingen

Gebetsgeist

Ein Psalm von Luigi Tosti

Wie hold sind Deine Gezelte, o Du Geist der Kraft! An ihrer Schwelle steht mein Geist, und schaudert vor Sehnsucht, in dieselben einzutreten.

Dorthin fliegt meine Seele, wie die Taube zu ihrem Neste fliegt: O dort fände die Sehnsucht Ruhe, und nicht mehr wäre Trübsal ihr Los.

O ihr Engel und reinen Geister, die ihr im Himmel am Quell ewiger Wonne euch ersättigt, wenn unser Elend euch rührt, so vernehmt unser Flehn: eröffnet auch uns die ewigen Tore, durch die ihr einst verherrlichet einzoget, die wir aber, weil mit irdischer Verwesung behaftet, nicht betreten durften.

Eröffnet sie, denn die Sehnsucht nach dem dort weilenden Gute wird der Seele Flügel geben, und sie wird diesen Leib der Tränen verlassen und sich Weg bahnen durch die Wolken, und als des Himmels Bürgerin wird sie mit Gewalt desselben sich bemächtigen.

Nein, in Ewigkeit soll das Lob der Menschen nicht von meiner Lippe ertönen; denn Staub ist der Mensch, wie auch Staub jener Leib ist, der meine Seele niederdrückt: Dich nur preise ich, o Herr! der Du den Tod nicht kennest, und in der Ewigkeit wohnest. Verflucht sei der Mensch, der auf Menschen hofft: nur auf Dich setze ich meine Hoffnung, Du König der Könige und Beherrscher aller Herrscher der Erde.

Denn Du allein bist groß, o mein Gott! der Du wandelst auf den Fittichen des Windes und gebietest den Wogen des Meeres, und mit einem Blicke die ganze Erde überschauest.

O laß nicht zu, daß ich je mit meinen Kindern vor die Tafeln der Reichen krieche, um ein Stück Brotes zu holen: laß nicht zu, daß ich je anklopfe am Tore des Mächtigen, um Gunst zu erbetteln!

Verflucht sei der Mensch, der nur auf Menschen hofft; gesegnet der Mann, der auf den Herrn vertraut.

Auf Dich ist mein Auge gerichtet früh und spät, und in Armut oder Reichtum werde ich immer nur Dich preisen.

Dir allein singe ich in meines Herzens Jubel, auch wenn Du mich schlagen wirst: Deine Schläge sind voll heilender Kraft, o Du Gott der Liebe!

Gib mir die Kraft des Gebetes und mache meine Seele würdig unter den Engelchören zu sitzen und allein Dein Lob zu singen.

Sende mir den Engel des Lichts, daß er mich wach halte und vor meinen Feinden beschütze; denn ihrer sind viele, und neidisch blicken sie auf meine Seele und wollen nicht, daß sie sich durch das Gebet mit Dir vereine.

Vor Dein Antlitz habe ich mein Herz gelegt, daß es als ein Opfer von der Liebesflamme des Gebetes verzehrt werde; und siehe da, wie Geier umkreisen es Erdengedanken, und suchen es zu rauben, und verscheuchen jene ersten Gedanken, die sich zu Dir wie Funken vor dem Aufflackern der glänzendsten Flamme erhoben.

Gebiete Deinem Engel, daß er mich von ihnen befreie, damit ich ganz im Anschauen Deiner Schönheit verloren, einen Vorgeschmack jener Lust fühle, welche Deine Seligen, die Dich im Himmel schauen, genießen.

Befiehl ihm, daß er mich mit seinen Flügeln beschatte und in jene Höhen mich hebe, wo man nicht mehr bittet, um zu erhalten, sondern jubelt in vollkommener Seligkeit.

Erleuchte meinen Sinn mit jenem Glauben, der den Urvätern auf dem Wege des Heiles leuchtete, mitten in jener Nacht, welche zwischen des Menschen Fall und Erhebung die Erde bedeckte.

Stärke ihn mit der Hoffnung, die in Trübsalen Kraft gibt, und ihm die Frucht des Gebetes in der Nähe zeigt.

Entflamme mein Herz mit jener Liebe, mit der Du selbst auf Erden geliebt hast, und bewahre es vor der Fäulnis des Fleisches.

Alsdann wird mein Gebet wie Weihrauch von Saba himmelan steigen; Du selbst wirst mich begleiten auf dem Lebenswege, wirst neben mein Schmerzenslager Dich setzen, und die Seele, die Du mit Blut erkauftest, wird ewig Dein Eigentum bleiben.

Übersetzt von P. Gall Morel OSB. 1854.



Benediktus und Franziskus

Von P. Hugo Lang / St. Bonifaz-München

Alle Welt weiß, daß Franz von Assisi und Dominikus sich liebten. Sie weiß es aus Andrea della Robbias Relief, auf dem die heiligen Zeit- und Geistgenossen sich brüderlich in die Arme schließen. Mancher weiß auch, daß der Spanier eine Verschmelzung ihrer Gründungen vorschlug, daß aber Franziskus in demütiger Berufsgewißheit und heiligem Witterungsvermögen den Plan ablehnte, beiden Orden und durch sie der Kirche selbst zu hohem Heil. Der Kundige weiß, wie bald sich in beiden Orden gesundes Selbstgefühl verfestigte und wie ihre Art und und Arbeitsteilung erhalten blieb bis auf diesen Tag.

Alle Welt versteht auch franziskanische Art zu scheiden von den Eigenwerten, die später Ignatius von Loyola brachte. Gerade die Gegenwart ist von ignatianischen Gedanken und Methoden so stark durchwirkt, daß sie die ‚polare' Gegensätzlichkeit franziskanischer und ignatianischer Frömmigkeit und Volkserziehungskunst unmittelbar empfindet. Ja, die nichtkatholischen Zeitgenossen sind geneigt, über dem Kontraste beider die letzten Gemeinsamkeiten zu übersehen; sie empfinden Franziskus als Brücke, Ignatius als Schranke zwischen der Moderne und der Kirche.

Ebenso leicht möchte es dünken, das Charakterbild des hl. Benedikt und des hl. Franziskus, zweier ungleicher Söhne der gleichen italienischen Landschaft, mit wenigen Formelworten einander entgegenzuhalten. Der Gebildete von heute glaubt ein klares, rundes Bild vom Benediktinertum zu haben, indem er Benediktinertum und strenggeformtes liturgisches Leben in eins setzt. Es läßt sich dann mit Form und Geist, Gebundenheit und Freiheit, Gesetz und Liebe leicht hantieren. Ein Aufsatz über F r a n z i s k u s u n d B e n e d i k t u s läuft dann auf nichts weiter als auf eine Stilübung, auf ein Schulthema hinaus. Es ist nun nicht zu verwundern und niemand zu verdenken, wenn er jene Ineinssetzung vollzieht, da tatsächlich das Benediktinertum, welches am meisten auf u n s e r e Zeit wirkt, seine besondere Sendung in der Erneuerung liturgischen Denkens und Lebens sieht. Es gibt damit das Beste aus dem Eigenen der Ordenstradition, aber dennoch nicht deren Einziges und Alles. Wären die

* Die Schriftleitung veröffentlicht gerne den mit Hingabe geschriebenen Beitrag, obwohl sie nicht alle Aufstellungen des Verfassers zu teilen vermag. Besonders scheint er die zentrale Stellung von Kultus und Chorgebet in ihrer Bedeutung zu unterschätzen. Die Ordensgeschichte zeigt geradezu, daß die Wertschätzung und entsprechende Feier der Liturgie ein Gradmesser für den Stand des Geisteslebens in St. Benedikts Stiftungen war. Auch ist der geistig-künstlerische Hochstand, der im 11./12. Jahrhundert zu Montekassino, Cava, Camaldoli usw. sowie bei Cluniazensern waltete, dem S. 248 ff. Gesagten entgegenzuhalten. Ebenso bedarf S. 254 ff. einiger Einschränkungen.

Benediktinerklöster eigens zu dem Zwecke gestiftet worden, daß es der Kirche nicht an offiziellen Betern fehle und dem Gottkönig nicht an einem irdischen Hofstaat, einer Palasttruppe, so müßte man den Missionaren, die England und Deutschland bekehrten, den gelehrten Maurinern, den Angehörigen der kulturschöpferischen und kunstfrohen Reichsabteien, den benediktinischen Hochschullehrern ein Verlassen ihrer Väterart und ersten Liebe zum Vorwurf machen, man könnte sie nur als Auch-, als Halbbenediktiner gelten lassen. Man würde sich dabei aber nicht bloß von der Geschichte, sondern auch vom rechtlichen Denken der Kirche entfernen, die den Benediktinern weder die Liturgiepflege als einzige Aufgabe zugewiesen, noch auch andere Spezialaufgaben entzogen hat. Uns scheint vielmehr der Benediktinerorden darin der großen, ganzen heiligen Kirche besonders ähnlich, darin besonders katholisch zu sein, daß sein einziges Spezifikum im Anfange das war, außer dem Gelübde der Ortsbeständigkeit kein Spezifikum zu haben. Der Umfang seines Ideals war der des Mönchsideals überhaupt, nämlich aufnahmefähig zu sein für immer neue Formen und Aufgaben, soweit diese dem durch die Stabilität bedingten Familiencharakter entsprachen. Ist also das Benediktinertum mit der Charakterisierung als der liturgische Orden nicht umgrenzt und nicht ganz geschildert, so wird eine Gegenüberstellung der Ordenstifter Benediktus und Franziskus nur durch eine geschichtspragmatische Untersuchung von weitester Spannung treffsicher und fruchtbar gestaltet werden können. Mit einem vorgefaßten, ideologischen Koordinatensystem ist hier nichts zu erreichen. Dann ist aber auch keine Gefahr, daß wir in jenes modische Typisieren geraten, dessen Erkenntniswert so gering ist, das auch so leicht aus der Darstellung in der Wertung umkippt.

I

Benediktus und Franziskus sind, das ist eine Binsenwahrheit, nur zu verstehen aus der Umwelt, der jeder entwuchs und der er umgestaltend diente. Das Jahrhundert des Patriarchen der Mönche des Abendlandes ist in gewissem Sinn eine Endzeit und wurde als solche auch empfunden. Das urchristliche pneumatische Christentum hatte sich in die Wüsteneien und die vorbenediktinischen Klöster geflüchtet. Seine Reste zu retten, gewissermaßen in ein festes Gefäß aufzufangen, war des Heiligen frühgeahnte Aufgabe.[1] Der Jüngling floh aus Rom in die Einsamkeit, weil er erkannte, daß sich ernstes Christseinwollen aus der untergangsreifen Kulturwelt am besten ganz herausziehe. Ungern übernimmt er dann die Aufgabe, geistverlassenen, weltförmig gewordenen Mönchen vorzustehen. Bald wird ihm klar, daß auch die Formen mönchischen Lebens, die er da

kennen gelernt, dem Geiste keine sichere Zufluchtstätte mehr bieten. Er wird zum Missionar seiner Standesgenossen, indem er eine „Schule für den Dienst des Herrn" errichtet. Kein Gewand, keine Tonsur, keine Regel, kein Vorbild war ein undurchlässiges Behältnis des Geistes geblieben. Je bunter das Vielerlei mönchischer Lebensformen, desto größer wurde auch die Gefahr, in der Wahl der eigenen Lebensform von bloßem Eigenwillen sich leiten zu lassen und in einer behaglichen Übereinstimmung geheiligter Überlieferung und eigenen Geschmackes sich zu gefallen, als ob man mit dem Mantel eines Geistesmannes auch dessen Geist übernommen hätte. In dieser allgemeinen Unordnung konnte nicht nur, nein, hier mußte der Geist ganzen Ernstmachens mit dem Christentum die natürliche Unterlage für höhere Begabung mit Geistesgeschenken von oben auch unter den Weltflüchtigen verloren gehen. Eine neue, feste Ordnung zu schaffen, in der Geist und Frömmigkeit sich erhalten konnten, fern der Welt, ohne die Absicht, auf diese unmittelbar einzuwirken; eine Ordnung zu schaffen, in der bewährte Elemente aus der Tradition eingegliedert, wertlose und allzu gewagte ausgeschieden waren: dies war Benedikts Absicht, dies sein providentieller Beruf.

Seine Regel stellt dementsprechend zunächst eine Art Kodifikation, eine Konkordanz aller bisherigen morgen- und abendländischen Mönchsregeln dar. Daß sie mehr geworden ist als nur dieses, daß nicht nur eine neue Ordnung, sondern ein neuer Orden entstand, das verdanken Welt und Kirche einer einzigen Neueinführung des hl. Benedikt, der eines eigenen Gelübdes, daß der Mönch lebenslang einem bestimmten Kloster angehören will, der Einführung der stabilitas in congregatione. Von der aus den Erfahrungen der Jahrhunderte gewonnenen Einsicht, daß das Zönobitentum die stärkste Organisationsform des Mönchtums darstellt,[2] war nur ein Schritt dahin, daß Benedikt die zönobitische Stabilität ausdrücklich und gesetzmäßig zur Grundlage des gesamten aszetischen Lebens machte. Jedes Kloster wird durch das Gelübde der Ortsbeständigkeit seiner Mönche zur selbständigen Familie unter einem Familienvater. In dieser Familie, in diesem mit möglichster Autarkie, d. i. Selbstgenügsamkeit ausgestatteten Kleinstaat[3] läßt sich nun ein Weniges, ein Anfang vom christlichen Aszetengeist durch viele verwirklichen, ohne daß der höheren Geistbegabung und Berufung einzelner die Lebensluft entzogen würde. Die Übung der notwendigsten christlichen Tugenden kann in ihr auch von den Vielen gefordert und geleistet werden.[4] Benedikt ist als nüchterner Römer, als gemäßigter Charakter, als bereits erfahrener Erzieher ausgesprochener Minimalist. Er gibt sich damit zufrieden, eine allgemein brauchbare, bescheidene Regel „für Anfänger im geistlichen

Leben"[5] geschaffen zu haben. Das Wenige aber fordert er unbedingt; er legt es mit militärischer Genauigkeit fest. Daher nehmen die Verfassungsnormen, z. B. die Regelung der Aufnahme neuer Mitglieder, der Wahl des Abtes, der Rangfolge in der Gemeinde, der Ämterabgrenzung, der Strafmaßnahmen usw. einen breiten Raum in seinem Gesetzbuch ein. Und ebenso ist er darauf bedacht, eine berechtigte Sorglosigkeit bezüglich der äußeren Existenzmittel durch Aufstellung einer Wirtschaftsordnung zu verbürgen, die für das Kloster Eigentum fordert, um billig, aber auch unerbittlich die Eigentumslosigkeit des einzelnen fordern zu können, der alles Notwendige vom Abte erhält und es nur mit dessen Einverständnis und Segen gebraucht. Das innere Leben der Familiengemeinschaft regelt sich ebenso einfach, wie allen Augenblickserfordernissen feinstens gerecht, durch pietätvolle Gehorsamsleistung gegenüber dem Abt. Von der römisch-stoisch und christlich gewerteten Herrschertugend der discretio,[6] der Maßhaltung geleitet, stellt er die letzte, lebendige Regel dar. Armutsgeist und Liebesgeist, körperliche Bußübung und geistiges Vorwärtsstreben regeln sich unter der übergreifenden Leitung des Gehorsams zugleich so einfach und einheitlich, wie es für alle zusammen, und in so vielfältigen Höhenstufen, wie es für jeden einzelnen nötig ist.

Wer in Butlers Regelausgabe die Parallelstellen aus den Vätern mit dem Regeltext vergleicht, sieht deutlich, wie tatsächlich alle guten Geister der Vorzeit, wie der enthusiastische Geist des alten Mönchtums jedem Kapitel bei Benedikt Pate steht; er sieht aber auch, welch gewaltige Organisationskraft zu so gedrängter Fassung, zu so einheitlichem Aufbau aus einem Baugedanken heraus nötig war. Das Wort Organisation hat in unserer Zeit seinen Kredit verloren; es ist für unser Ohr mißlautend geworden, als wäre es nur eine Beschönigung für sein Gegenteil, für die Mechanisation. Benedikt aber war Organisator im besten und vollen Sinn; er wußte jedes Glied seines lebendigen Baues genau seiner Eigenart entsprechend an die rechte Stelle einzusetzen. Er baute nicht ein Haus, um dann die Menschen hineinzuzwängen. Er sah sich vielmehr zuerst wirklichkeitsfreudig die Kräfte und Schwächen all der Menschen an, deren bestem, gottgeschenktem Geistbesitz er ein umhegendes, bewahrendes und beförderndes Formgehäuse schaffen wollte. Organisator in diesem anspruchsvollen Sinn kann nur ein guter Kenner der Menschenart, ein großer Künstler der Menschenbehandlung genannt werden. Als solcher hielt Benedikt nichts von Versuchen, irgendeinen blendend großen Gedanken blank hinzustellen und dessen Verwirklichung im einzelnen der begeisterten Einbildungskraft eines jeden davon Ergriffenen zu überlassen. Er stellt ein großes, dabei aber leichtfaßliches Ziel auf: die Durch-

führung eines gediegenen, gebotetreuen, nach höherer Vollkommenheit verlangenden Christentums im langsamen Aufstieg über viele Stufen der Demut, in Übung vieler unscheinbarer, guter Taten. Höhere, gar mystische Stufen sucht er in Regeln gar nicht einzufangen, da der Vollkommene den Eingebungen des Geistes untersteht, der weht, wo er will. Er eifert nicht wie Ambrosius für äußerste Besitzlosigkeit; er weiß, wie weit seine Forderungen hinter den Strengheiten der Väter des Mönchtums zurückbleiben. Lieber sorgt er durch maßvolle, mildreiche Zugeständnisse in der Kleiderordnung, in der Bestimmung des Maßes von Speise und Trank, in der Empfehlung der Kürze beim gemeinsamen Gebet dafür, daß jeder Gutwillige auch bei schwachen Kräften Mut und Freudigkeit genug aufbringt für jedes lebenslängliche Treubleiben im Kriegsdienst des Herrn, das den Zweck des mönchischen Lebens darstellt. Die tägliche Verrichtung des herkömmlichen Gotteslobes ist nicht ein Sonderzweck neben dieser Lebensaufgabe, sondern eine durch die Tradition selbstverständlich gewordene Ausdrucksform des Dienstes Gottes. Das Opus Dei, „dem nichts vorgezogen werden darf", ist nur die bezeichnendste, unmittelbarste Form der Verherrlichung Gottes, der rein alles, was der Mönch und das Kloster unternehmen, selbst ein billigeres Verkaufen der erübrigten Früchte des Gartens[7] dienen muß. Zugleich war das Psalmengebet eine ebenso leichte wie feste Form der Beschäftigung des Geistes mit Gott und göttlichen Dingen, die durch stilles, privates Psalmen- und Schriftstudium vor Veräußerlichung bewahrt werden soll. Auch die Handarbeit ist weder Lebenszweck noch bloßes Zeitfüllsel, sondern erprobtes Heiligungsmittel und praktische Notwendigkeit. Die Heiligung der eigenen Seele, die in den Städten erschwert erscheint, wird auf das Land hinaus, an einen abgelegenen Ort verlegt, der alles Nötige zur Fristung des Lebens bietet. Ein Gedanke an Missionierung der Christen außerhalb der Klosterfamilie liegt Benedikt an sich fern. Das schloß jedoch schon zu seinen Lebzeiten keineswegs aus, daß das gute Beispiel, die Anziehungskraft jeder gehüteten, gepflegten Geistigkeit, ohne weiteres apostolisch wirkte auf Nähe und Ferne, schloß auch niemals aus, daß Weltleute, die mit Mönchen in Berührung kamen, wenn nicht zur eigentlichen conversio, zum Eintritt ins Kloster, so doch zu ernsterem Frömmigkeitsstreben angeeifert wurden. Plante der Heilige nie ein religiöses Apostolat nach außen, so dachte er noch weniger an eine direkte Beeinflussung der nationalen und sozialen Verhältnisse seines verworrenen Jahrhunderts. Das hinderte wiederum nicht, daß die christliche Gleichstellung von Freien und Unfreien, Arm- und Reichgeborenen, Römern und Barbaren innerhalb der Mönchsfamilie, als eine ideale Bewahrung des urchristlichen Gemein-

schaftsgeistes erschien und so der Welt außerhalb der Mauern zum Muster dienen konnte.

Es hieße die Originalität und Wirkmöglichkeit auch einer genialen Persönlichkeit überschätzen, wollte man solch klaren Wirklichkeitsinn, so weisen pädagogischen Takt, so vollkommene juristische Klarheit, so harmonische Seelenart bloß daraus erklären, daß Benedikt ein überragender Kopf, ein echter Römer, ein großer Heiliger war. „Er war voll des Geistes aller Gerechten", sagt Gregor von ihm. Es lebte in ihm die Erfahrung mehrerer Jahrhunderte mit all ihren Versuchen, christliche Vollkommenheit im Mönchstande zu üben. Seine Regel ist das Endergebnis nicht nur der Erfahrung eines einzigen Mannes, vielmehr das Endstadium einer ganzen Geistesepoche, die auf ragende Höhen gekommen, durch manche Tiefen gegangen, die Hörner übergroßer Kühnheit abgestoßen hatte. In dieser Regel war festgehalten, was unverlierbar bleiben mußte; darin fand nur mehr das regelmäßig Erreichte, also sehr wohl Erreichbare, das Dauerversprechende, das für vielerlei Menschen unter verschiedenen Himmelstrichen Brauchbare seinen Platz. Diese Regel entstand durch energische Einschränkung auf das Wesentliche: soviel des Geistes mußte erhalten werden! Die Gestalt St. Benedikts und sein Werk tragen unverkennbaren Abschlußcharakter.[7a] In den »seniores spirituales«,[8] denen die Mönche verborgene Sünden zur Heilung anvertrauen sollen, leuchtet der milde Abendschein des urchristlichen und urmonastischen Enthusiasmus. Der Ordensvater selbst ist der herrlichste dieser „geisterfüllten Alten". Sein Werk leitet hinüber in den neuen Tag des christlichen Mittelalters, Gott hat ihm eine größere Mission zugewiesen, als sein Urheber selber ahnte.

II

Die weitausgreifende Zielsetzung der Benediktinerregel: unter der Führung des Evangeliums die Wege des Herrn zu gehen, damit wir verdienen, den zu schauen, der uns in sein Reich gerufen hat",[9] die Sammlung alles aszetischen Strebens unter die Gehorsamsleistung, die Errichtung einer festen ‚Werkstatt'[10] zur gemeinsamen Übung aller gebräuchlichen Werke der Gottesverehrung und Selbstheiligung, die heilige Indifferenz der Regel gegenüber allen Einzelaufgaben, die einem Mönch gestellt sein können, dies alles ermöglichte nicht nur, daß ein Abt, der vom Geist der Regel erfüllt war, der Seelenart eines jeden gerecht werden konnte. Die elastische Weite der Regel ermöglichte auch, daß ein bestimmtes aus den Mitteln der Selbstheiligung, das Gebet, das Studium, die Handarbeit, die Erziehungsarbeit besonderes Gewicht, ja Übergewicht in einem Kloster erhalten konnte; sie ermöglichte, daß einzelne Klöster oder Gruppen

von Klöstern ein Spezifikum in ihrer Lebensart und ihrem Arbeitsbeitrag zur Aufrichtung des Gottesreiches ausbilden konnten, ohne deshalb aus der übergreifenden Ordnung, aus dem Orden herauszufallen. Die pädagogische Weisheit der Benediktinerregel ließ nicht nur Mönchsindividualitäten, sondern auch Klosterindividualitäten zu, sie ließ Entwicklungsvarietäten zu, wie sie uns in Ordenszweig- oder Zweigordensbildungen und in den späteren Kongregationen in einer Fülle entgegentreten, die an die Fruchtbarkeit des Evangeliums selbst erinnert. Dabei rückte natürlich manche Neubildung bis an den äußersten Rand des noch Möglichen, des mit dem Grundplan des Ordens, dem stabilen Familiencharakter Vereinbaren. Vielleicht ist nie mehr in der Ordensgeschichte eine so bedeutsame Spezialaufgabe übernommen worden, als es die Missionsarbeit in England war, die Gregor d. Gr. den Benediktinern übertrug. Kühner hat nie eine Hand in die Geschicke des abendländischen Mönchtums eingegriffen als die Hand dieses Papstes, der doch wahrhaftig das wahre Wollen des hl. Benedikt kennen konnte.[11] Als nun Benedikts Söhne aus der Einsamkeit in die weite, wilde Welt hinaustraten, da verließen sie die formgebende Regel nicht und wurden von ihr nicht verlassen. Sobald der erste Same des Christentums ausgesät war, trat das mitgebrachte Familienprinzip in seine Rechte: in England, Gallien, Deutschland entstanden feste Klöster als Übungs- und Schulungsstätten für die Mönche, als starker Rückhalt für die Missionare, als lebendige Feuerherde christlichen Glaubens und christlicher Frömmigkeit. Ebenso gut wurde es möglich, daß die wissenschaftliche Tätigkeit, für die Cassiodor sein Vivarium bestimmt hatte, in einzelnen Benediktinerklöstern die Hauptleistung darstellte. Desgleichen konnten Päpste und Bischöfe die Mönche zur Besorgung des Gottesdienstes und Gotteslobes an ihren Kathedralen gewinnen und dadurch jeder anderen Betätigung entziehen. Erst von diesen Mönchsgemeinden ließ sich mit Recht behaupten, daß sie »propter chorum« gegründet seien. Natürlich war nicht jede derartige Spezialisierung dem Geiste förderlich, der ja stets in Gefahr ist, von Formen, die ihn schützen sollen, erdrückt zu werden. Wo aber geistentleerter Formalismus entstand, konnte ein Erneuerungsversuch aus dem Geiste der Regel gerade damit einsetzen, daß man vernachlässigte Teilzüge der Regel wieder ins Licht rückte; dadurch wurde die Verselbständigungs- und Verdrängungstendenz der bislang gepflegten und geschätzten Teilzüge unschädlich gemacht. So tat Cluny wohl daran, das feierliche Gotteslob neuerdings zu betonen; aber auch Citeaux tat wohl daran, der Armut und Handarbeit wieder besondere Pflege zu widmen. Gregor hatte die Mönche um einer zeitgeschichtlichen Not-

wendigkeit willen in die Mission berufen; spätere Päpste hielten es geraten, sie aus der von anderen Priestern genügend besorgten Seelsorge wieder zurückzuziehen. Rupert von Deutz hielt noch theoretisch an der Vereinbarkeit von Benediktinertum und Predigt fest.[12] Hirsau wirkte eifrig in seelsorglicher Sammlung der Laienwelt im Umkreis seiner Klöster.[13] Doch kam es bald zu kirchlichen Verboten der Seelsorgstätigkeit der Mönche, die noch die Ordenstheorie der Summa des hl. Thomas beeinflussen.[14] Etwa anderthalb Jahrhunderte vor dem Auftreten des hl. Franz verordnete Alexander II. (1061—1073): „Entsprechend der Bestimmung des hl. Benedikt befehlen wir, daß die Mönche innerhalb ihres Klosters bleiben; wir verbieten ihnen, Dörfer, Flecken und Städte zu durchreisen, und verlangen, daß sie in keiner Weise dem Volke predigen."[15] Daß diese Verbote den Orden wenigstens in Italien vielfach schädigten, ist nicht zu bezweifeln. Es bestanden dort sehr viele Niederlassungen, in Rom allein etwa 60, darunter mehrere gleichzeitig bei der Laterankirche. Ihrer aller Tätigkeit war die offizielle Abhaltung der Tagzeiten, ihr Studium beschränkte sich wohl vielfach auf das Psalterium. Mit dieser tatsächlichen Erhebung des Opus Dei zum einzigen Daseinszwecke von Benediktinerkonventen sank deren Bedeutung für die Umwelt, sank auch deren innere Geistesfrische. Eine Auffrischung versuchte der hl. Romuald, indem er die Mönche in eine mehr eremitische als zönobitische Einsamkeit zurückzog. Auch die Reformtätigkeit des hl. Bernhard warf nach Italien nur kleine Wellenausläufer. Die Bedeutung der alten Orden war in Italien ausgelaufen gerade zu einer Zeit, in der sich allenthalben das Bedürfnis nach einem Zeitalter des Geistes geradezu revolutionär regte. Ein Arnold von Brescia, ein Waldes trugen durch ihre Kritik an der reichgewordenen Kirche, durch ihre Predigt der evangelischen Armut gefährliche, aber auch förderliche[15a] Unruhe in die Zeit. In dem Zisterzienser Joachim von Fiore erstand ein Enthusiast, der mit seinem Armutsfanatismus, seinem Weltendeglauben, seiner apokalyptisch glühenden Predigt vom kommenden Reich des Hl. Geistes mehr ein Symptom des Fiebers als eine Arznei dafür darstellte. Von benediktinischer Gehaltenheit war in diesem Schwärmer nichts mehr: Er führt die Zuhörer bei seiner Predigt vor die Kirche hinaus, damit sie die Sonne bewundern, die eben strahlend die Wolken durchbricht, und singt der Sonne ein „Komm Heiliger Geist" entgegen.[16] „Der wahre Mönch", sagt er, „nennt nichts sein eigen als seine Zither". Selbst Männer wie der erleuchtete Kardinal Jakob von Vitry glaubten den Antichrist nahe und fürchteten, die Kirche möchte ungerüstet dastehen.[17] Kurzum, es mußte ein neuer, gesunder Enthusiasmus kommen.

III

Franz von Assisi wird von Gott berufen, die Kirche zu stützen. Er ist ein neuer Anfang. Er knüpft an kein Vorbild an; sicherlich tut er dies nicht bewußt. Maßgebend ist ihm einzig und allein der Ruf Gottes, den er aus dem Evangelium vernommen hat. Zu Anfang sucht er die apostolische Lebens*weise* buchstäblich im eigenen Leben zu verwirklichen.[17a] Wie unvermerkt, sieht er sich bald auch zur apostolischen Lebens*arbeit*, zur Bußpredigt veranlaßt. Geist entzündet sich rasch an Geist. Franz vertraute darauf. Wenn seine Minderbrüder auch nur stillschweigend durch eine Stadt zogen, düngt ihm das schon geistgeweckte Predigt genug. Er zweifelt nicht daran, daß wie ihm selbst, so auch vielen und allen ein paar Worte des Evangeliums Lebensregel genug sein können. Zum Organisieren drängt ihn weder Erfahrung noch Neigung. Er bringt allem Organisieren eine gewisse Geringschätzung, ja eine scheue, fast starre Abneigung entgegen. Ganz und gar kann es ihm nicht einfallen, alte Ordensregeln zu übernehmen oder nachzuahmen. Als das Pfingstkapitel der Minderbrüder 1220 ihm die Schaffung einer juridisch scharfen Organisation in Anlehnung an bewährte Regeln durch Kardinal Hugolin vorsichtig genug nahelegen ließ, geriet Franz in lodernde Erregtheit.[18] Bald darauf trat er vom Generalat zurück. Der damalige Zustand des Benediktinerordens konnte bei aller demütigen Scheu des Heiligen vor bloßer und ausdrücklicher Kritik seine Angst, der Geist werde in dessen Formen absterben, gewiß nicht entkräften. Zeugt es nicht von großer Geistesohnmacht der Mönchsklöster, wenn Franz nacheinander drei verwahrloste Kirchen ein und desselben Kamaldulenserklosters wieder in würdigen Zustand bringen muß? Liegt in dieser Tat des Heiligen nicht ohne weiteres eine herbe, wenn auch ganz unbeabsichtigte Kritik der Mönche seiner Zeit? Zur beharrlichen Ablehnung der alten Regeln bewog ihn jedoch nicht so sehr der tatsächliche Zustand der alten Orden in dem Italien seiner Tage, sondern ein naturhafter Mangel an Verständnis und Neigung für das Institutionelle überhaupt. „Büßende Männer von Assisi" sollten sich seine Jünger auf Befragen nennen; ihre erste Regel bestand aus den paar Texten des Evangeliums, die Franziskus zur neuen Lebensweise bestimmt hatten. „An einen eigentlichen Orden in der strengen Bedeutung des Wortes darf man um diese Zeit (1209) nicht denken."[19]

Auch in seinem Testament, das Franz wohl kurz vor seinem Tod diktierte, redet er nur diese allerersten Elemente sich vom Herzen, nicht ohne Skrupel, man möchte ihm das als Beiseitesetzen der inzwischen erweiterten und kirchlich sanktionierten Regel deuten, erst recht nicht ohne wahre Herzensangst, es möchte bei weiterem Glossieren der Regel und

seiner Testamentsworte der Geistesschwung in seiner Stiftung völlig erlahmen.[20] Für den evangelischen Geist zittert seine zarte Liebe schon, wenn er nur den Arzt Bonus mit seinem Namen Guter anreden soll,[21] wenn gar der Name Prior in seiner Genossenschaft sich einbürgern wollte.[22] Wohl spricht er in seiner Kirchentreue vom Herrn Papst, vom Herrn Kardinal von Ostia,[23] aber wie weit ist er von der aus gleicher Ehrfurcht vor Christus dem Herrn stammenden seelenruhigen Forderung des hl. Benedikt entfernt, den Klostervorsteher als Stellvertreter Christi Herrn und Abt zu nennen.[24] Auch den Familiencharakter seiner Brüdergemeinden gründet er nicht juristisch auf eine römisch verstandene patria potestas;[25] er glaubt ihn genügend gesichert, wenn er eine mütterliche Liebe und brüderliche Gesinnung der Hausgenossen untereinander empfiehlt: „Einer soll dem andern zuversichtlich seine Not offenbaren; denn wenn eine Mutter ihren leiblichen Sohn ernährt und liebt, um wie viel sorgfältiger soll jeder seinen geistlichen Bruder lieben und ernähren.“[26] Gerade das Unstarre seines Wesens, sein in immer neuen, immer feineren Schwingungen bewegtes Gemüt, sein poetischer, nicht praktischer Sinn sind es, die Franz in einem unvergleichlich höheren Grad zum Liebling des Volkes, zum Gegenstand der Poesie und zum Vorwurf der Kunst machen, als Benedikt es je werden konnte. Um diesen konnten höchstens historische Novellen heroisierenden Stiles geschrieben werden, keine Fioretti. Noch dazu übertrieb die bildende Kunst den strengen, gesetzgeberischen Zug in seinem Charakter, indem sie ihn mit der Regel in der einen, mit der Rute in der anderen Hand darstellte oder ihn einen Stillschweigen gebietenden Finger an den Mund legen ließ. So bildet er auch auf dem großen Kreuzigungsbild Fra Angelicos die düsterernste Folie zur liebenden Hingegossenheit des stigmatisierten Armen von Assisi. Die Unzulänglichkeit der ersten ‚Regel‘ des paragraphenscheuen ‚Toren‘ mußte mit dem Anwachsen der Brüderzahl, mit der Ausbreitung und einer naturgemäß damit drohenden Verflachung der Bewegung offenbar werden. Die Regel war eben wie Franziskus' Auftreten selbst, ein ganz traditionsloser, weder von der eigenen Erfahrung, noch von der Erfahrung der Jahrhunderte gesegneter erster Anfang. Die nächsten Generalkapitelbeschlüsse, weise Wünsche des apostolischen Stuhles und die gesetzgeberische Klugheit des Kardinalprotektors Hugolin beeinflussen die ausführliche Regel von 1221 und die handlichere Redaktion von 1223 merklich. Im Wortlaut sogar ist mancher Anklang an die Regel St. Benedikts zu beobachten.[27]

Die gesetzgeberische Erfahrung der kirchlichen Autorität, die selbstverständlich bewährte Regeln alter Orden zum Muster nimmt, ringt mit der heiligen Originalität des Poverello und ringt ihr manches Zugeständnis

ab. In diesem Punkte liegt die Spannung begründet, die zwischen Franz und dem Kirchenregiment besteht. Hie neuer Geist, dort alte Satzung, so ist der Gegensatz zwischen beiden zu formulieren, beileibe nicht: hier freier evangelischer Geist, dort katholisches Autoritätswesen! Kecker Protest und eigensinnige Kritik lagen ja Franz unsagbar fern; wir wissen doch beispielsweise, wie er die gottgeschenkte Würde und Macht selbst in einem persönlich unwürdigen Priester rührend demütig, kindlich selbstverständlich zu ehren weiß und zu ehren lehrt.[28] Er nimmt wohl den Besen in die Hand, um verwahrloste Kirchen zu säubern, er fühlt sich aber nicht als eiserner Besen zur Reform der Kirche in capite berufen. Walter Goetz nennt es mit dankenswerter Offenheit einen grundsätzlichen Irrtum, ein Verkennen des Geistes dieser Zeit, wenn Paul Sabatier den hl. Franz zum religiösen Individualisten machen wollte, und sagt mit Recht: „Der religiöse Individualismus sprengt notwendig die Formen, wenn nicht auch die Grenzen des überlieferten Christentums; wo aber hat Franz jemals sich solcher Dinge unterfangen? Ist es nicht das volle Gegenteil jedes religiösen Individualismus, wenn er auch im unwürdigen Priester den Verwalter des Sakraments anerkennt und verehrt sehen will? Hat er nicht der römischen Kirche und dem Papsttum unverbrüchlichen Gehorsam aus innerster Überzeugung gelobt?[28a]

Ähnlich dem hl. Benedikt setzt Franz seiner Stiftung einen ganz umfassenden Zweck: „Unseres Herrn Jesu Christi Lehre und Spur einhalten."[29] Er setzt ihn aber im Unterschied zu Benedikt nicht nur den Brüdern selbst, er will, daß sie, nach dem Evangelium lebend, allen Christen ein Beispiel geben und dieses durch die Bußpredigt unterstützen. Schon den ersten Gefährten gab Franziskus die Weisung mit: „Erwägen wir unseren Beruf wohl, geliebteste Brüder, und beachten wir, daß uns Gott in seiner Barmherzigkeit nicht bloß zu unserem Heile, sondern zum Heile Vieler berufen hat, damit wir durch die Welt ziehen, indem wir alle Völker durch Beispiel und Wort auffordern, für ihre Sünden Buße zu tun und die Gebote Gottes vor Augen zu halten."[30] Und gerade die Städte sind es hier, die das erste Arbeitsfeld der Minderen Brüder abgeben, gerade die Unständigkeit des Wohnortes ermöglicht ihnen, den Kreis ihrer apostolischen Wirksamkeit auszudehnen. Schließlich ist die Riesenfamilie des dritten Ordens die naturgemäß letzte Ausmündung des Erneuerungsideales, wie es in der apostolischen Seele des Heiligen lag, was man von den Affiliationen der Weltleute einer Benediktinerabtei, auch vom organisierten Weltoblateninstitut Hirsaus nicht behaupten kann.

In den Dienst eines so umfassenden Zweckes konnten die verschiedensten Selbstheiligungsmittel gestellt, ihm ein- und untergeordnet konnten

die verschiedensten kirchlichen Aufgaben übernommen werden. Sie alle mußten vom franziskanischen Geist her ganz charakteristische Gestaltung erhalten. So hat denn auch die kirchliche Liturgie in der Frühgeschichte der franziskanischen Bewegung ihre nicht zu unterschätzende Bedeutung. Franziskus hatte gewiß nicht viel Sinn für eine Art Hofhaltung Gottes auf Erden mit hochkultivierten Ausdrucksformen. Den gottgegebenen Kern der Liturgie, die heiligen Sakramente, vor allem das heiligste Altarsakrament, wollte er aber nur in durchaus würdige Formen eingebettet wissen. Man möchte fast sagen: war das arme Apostelleben seine große Liebe, so war die Heilighaltung der Kirchengebäude, der Kelche und Altartücher, besonders wieder der Korporalien, dazu die sorgfältigste, sauberste Aufbewahrung der Kanontexte seine große Liebhaberei, seine zarteste Verliebtheit. In liturgischen Dingen gibt es für ihn keine Kleinigkeiten; ja gerade verwahrloste Kleinigkeiten sind ihm schmerzlich teuer — denken wir nur an seinen Eifer für Beschaffung zweckmäßiger Eisen zum Hostienbacken![31] Von liturgischer Formlosigkeit ist er also weit abgerückt. Es war hier not und gut, daß neuer Geist den alten Formen neue Wertschätzung schuf! Eine Verpflichtung zum Chorgebet kennt die Regel nicht; auch die älteren Konstitutionen lassen nicht auf eine solche schließen. Erst der Cisterzienserpapst Benedikt XII. legte den Franziskanern 1337 die Chorpflicht strenge auf, was von ihnen durchaus nicht als organisch, von innen heraus entwickelt empfunden wurde.[32] Den Klarissen gar war Klausurgebot und Chorgebet unmittelbar nach der Benediktinerregel schon durch Hugolin aufgetragen worden.[33]

Es wäre wiederum arger Fehlschluß, wollte man Franziskus des mangelnden Verständnisses für das hergebrachte Gotteslob bezichtigen. Er müßte nicht durch und durch eine ausdrucksnahe, liederfrohe Natur gewesen sein, er müßte nicht im Evangelium gelesen haben, daß „diese Art von bösen Geistern nur durch Fasten und Gebet ausgetrieben werden“ und daß man nicht beim Fasten „finster blicken solle wie die Heuchler“;[34] er müßte sich gegen die kirchlichen Gesetze für Kleriker gestemmt haben, wenn er nicht die Verrichtung des Psalmengebetes mit Freuden in die Lebensart seiner Jünger eingefügt hätte! Die Wanderpredigt nach Art der Apostel machte freilich unmöglich, daß man eine Mehrzahl großer Chorbücher mit sich führte; das kurze Offizium, wie es an der päpstlichen Kurie zu Rom aus einem einzigen Buch verrichtet wurde, war den Minderbrüdern dienlicher. Zudem war hier Gelegenheit geboten, der pietätvollen Anhänglichkeit an Rom förmlich sprechenden Ausdruck zu geben. Daß aber Franziskus diese Gebetsverrichtung gegenüber St. Benedikt vertieft und vergeistigt habe, läßt sich nicht beweisen,[35] daß Benedikt

verlangt, unser Geist müsse beim Chorgebet im Einklang stehen mit unserer Stimme,[36] Franziskus aber, unsere Stimme müsse mit unserem Geist und dieser mit Gott im Einklang stehen. Denn Benedikt nimmt hier keineswegs „die schöne Stimme zum Maßstab für den Geist". Wie der ganze Text des 19. Kapitels der Benediktinerregel beweist, will auch er daran erinnern, daß wir beim Psallieren vor dem Angesichte Gottes stehen. Wo dies der Geist vergißt, gilt dem hl. Benedikt die schöne Stimme ebensowenig wie dem Sänger des Sonnengesanges und Liebhaber der Psalmen Franziskus. Ebenso war die Pflege der Betrachtung, des stillen, privaten Gebetes den alten Orden keineswegs fremd. Benedikt suchte sich dafür durch die Bücherei des Klosters zu bereichern. Franziskus aber pflegte sie gerade aus Mangel an Büchern und aus Angst vor Bücherreichtum — worüber die Entwicklung seines Ordens freilich rasch hinwegging. Was Franz und die Seinen für die Ausbildung volkstümlicher und gemütgesättigter, wenn man will, unklassischer Frömmigkeitsübungen taten, braucht hier nicht betont zu werden. Darauf muß aber eigens hingewiesen werden, daß auch die Weiterentwicklung der amtlichen, traditionellen Liturgie in die Hände seines Ordens überging. Diese Entwicklung ist innerhalb der nächsten Jahrhunderte den Benediktinern entwunden, sodaß diese auf das bloße Persolvieren des Offiziums innerhalb ihrer Kirchenmauern zurückgeworfen blieben. Mit ihrem Kurialbrevier und Kurialmissale drangen die Bettelmönche überall in die Lande. Schon 1240 beauftragt Papst Gregor IX. den Ordensgeneral Haymo mit Revision und Neugestaltung dieser Bücher. Nikolaus III. (1277—1280) befahl die neuen Bücher allen Kirchen Roms an. Der Lateran allein darf sich an die alten Bücher mit der alten Choralschrift weiter halten, bis auch er dieses Recht am Ende des 14. Jahrhunderts verliert. Es ist in gewisser Hinsicht vielleicht nicht zu viel behauptet: „Das römische Meßbuch in seiner heutigen Form und nach seinem heutigen Inhalt verdanken wir dem Einfluß des Franziskanerordens."[37] Im 16. Jahrhundert führte sodann der Franziskanerkardinal Quiñones eine Neuverteilung der Psalmen und Umordnung der Breviertexte durch, die jedoch großen Widerstreit der Geister hervorrief und sich nicht behauptete.[38] Aber auch die endgültigen Brevierausgaben Pius' V. und Urbans VIII. weisen den franziskanischen Einfluß auf. Ein solcher machte sich speziell in dem Zunehmen gereimter Offizien und — unproblematischer — in der Neueinführung des Dreifaltigkeits- und des Namen-Jesu-Festes geltend. Im allgemeinen wirkte sich das Franziskanertum freilich nicht in Erweiterung, sondern in Verkürzung der älteren Liturgieformen aus. Schon gegen Ende des 14. Jahrhunderts warf ihnen Radulph de Rivo herb und

bitter diesen liturgischen Minimismus vor.[39] Es wäre sehr äußerlich gesehen, wenn man nur im Streben nach Kürzung der liturgischen Texte den Minimismus sehen wollte. Dieses haben ja die Franziskaner nur vom Brevier und mit dem Brevier Innozenz III. übernommen.[40] Wichtiger war, daß — nur zeitlich oder auch ursächlich? — mit dem Schwinden benediktinischer Aktivität der altrömische liturgische Geist aushauchte.[41] Die franziskanischen Liturgieneuerer besaßen ihn nicht und konnten ihn nicht besitzen, ebensowenig wie Franziskus selber ihn besaß; sie taten ihr Werk nach mechanischen Prinzipien und aus subjektivem Geschmacke. Sie lebten eben in einer Frömmigkeitsära, die längst vom Sakralen weg, „dem Sittlichen zustrebte",[42] in der sich „das opus operantis" nicht mehr so bewußt zum opus operatum verhielt „wie der Becher des Schöpfenden zur Quelle".[43] Die Anerkennung, daß auch diese Entwicklung nicht absente spiritu sancto, nicht ohne Gottes weise Zeitenführung sich vollzog — eine Anerkennung, die wahrhaft katholisch-kirchlichem Denken selbstverständlich sein muß — hindert nicht, daß unsere Zeit einer Neubelebung des klassischen liturgischen Geistes zustrebe und das alte Mönchtum dabei an eine erneute Sendung glauben darf.

Franziskus brachte, des Geistes Gottes wahrhaft voll, einen neuen Enthusiasmus in die Welt, eine Begeisterung und einen Geist, die in Welt und Kirche, vor allem natürlich in seinem Orden bis heute nachwirken. Daß aber auch dieser neue Enthusiasmus in immer engere, strengere Formgefäße gefaßt werden müsse, zeigte sich sehr bald. „Die rauhe Wirklichkeit ist stärker als der bewunderungswürdigste Idealismus. Das lehrt die ganze folgende Geschichte des Ordens."[44] Franziskus selbst sah nur, wie alle Satzungen dem Geiste wehren. Daß aber Geist ohne Satzungen auch nicht zu wahren ist, mußte er und sein Orden unter tausend Schmerzen glauben lernen. Kapitelsbeschlüsse und autoritative Interpretationen Roms treten zur erweiterten Regel immer neu hinzu; die Armutspflicht besonders wurde immer von neuem ausgedeutet, umgedeutet, ja selbst weggedeutet. „Bald nach dem Tod des Heiligen ließ sich der Orden von der Verpflichtung, das Testament zu beobachten, entbinden, desgleichen von der Armut, wie sie in den ersten Jahren des Ordens bestand."[45] Es kann darum nicht befremden, daß sich die Eiferer gegen jede festere Organisation, die der praktischen Notwendigkeit, der geringen Leistungsfähigkeit des Durchschnittes auch der Guten entsprang und entsprach, Spiritualen nannten. Es kann auch nicht wundernehmen, daß bald ihr tiefster Haß dem organisierenden, aus der Erfahrung der Jahrhunderte und aus der Vorstellungswelt des alten Mönchtums denkenden Zentrum, nämlich Rom galt. Den Spiritualen ging es bald nicht



SANCTUS · SANCTUS · SANCTUS

Br. Notker Becker: Triumphbogen der Kirche in Dübelingen

mehr um die vollkommene Armut, für sich allein genommen; sie machten sich die Forderungen des Joachimismus als ein Ganzes zu eigen. Der geistbesessene Zisterzienser von Fiori wird mehr und mehr ihr eigentlicher Ordensvater. Die von ihm verkündete Geistkirche der Zukunft wird auch ihre utopische Heimat.

In der Abwehr dieser gefährlichen Extremisten besinnen sich Rom und der Orden stets wieder auf bewährte Ordnungsgedanken im alten Mönchtum, was wir schon in der Generalatszeit des hl. Bonaventura (1257 bis 1274) beobachten. „Überzeugt von der Unmöglichkeit, den Orden auf den Stand der zwanziger Jahre zurückzuführen, machte er nach dieser Richtung nicht die geringsten Versuche, im Gegenteil verteidigte er die Notwendigkeit des Studiums, der Seelsorge, der großen Häuser zum Zwecke der Erziehung, der Exemption und ähnliches, was dem Orden mehr Festigkeit gab."[46] „Eine Konzession an ältere Mönchsorden ist das Verbot, in den Konventen Fleisch zu essen; desgleichen die Einführung des Silentiums und der Schuldkapitel."[47] Wichtiger noch ist Bonaventuras Erklärung: „Wir gleichen den Dienern in einem Hause, die alles Nötige von ihrem Herrn erhalten, aber ohne daß es ihr Eigentum wäre. Unser Herr auch in zeitlichen Dingen ist die Kirche, der gegenüber die Brüder in der Gesamtheit sich im nämlichen Verhältnis befinden, in dem in anderen Orden der einzelne Mönch zu seinem Kloster steht."[48] Dem Benediktiner fällt hier der wörtliche Anklang an Kapitel 33 der Regel St. Benedikts auf. Wenn er es sodann als eine Torheit erklärt, im Wandern „von einem Haus ins andre Haus" eine Pflicht des wahren Franziskaners zu sehen,[49] so erinnert dies merkwürdig an Benedikts Abscheu gegen die Gyrovagen, die ihr ganzes Leben als Gäste in verschiedenen Zellen zubringen.[50]

Wer etwa mit P. Heribert Holzapfel der Überzeugung ist, Franz habe dem Orden „Missionierung der Welt durch das Beispiel und durch die Predigt zum Zweck gesetzt", nicht aber sie für die Armut fanatisieren wollen,[51] wird in Bonaventura einen vorbildlichen Hüter des Geistes des Heiligen sehen müssen. Seine maßvolle Formgebung war jedenfalls glücklicher als die der schon erwähnten, Benediktinerschnitt tragenden »Constitutiones Benedictinae« Benedikts XII., die mit Recht als franziskanischem Geiste fremde Formgebung empfunden wurden und sich nur teilweise durchsetzten. Geist und Form, die sich in dieser Welt der rauhen Wirklichkeiten und wesenhafter Unvollkommenheit stets zu fliehen scheinen, zeigen sich in der Entwicklung des franziskanischen Ordens bis zum heutigen Tag in Krise, Kampf oder Kompromiß. Auch die Geschichte des Benediktinerordens zeigt sicherlich viel Auf und Ab an innerer Blüte

und äußerer Bedeutung. Im Benediktinerorden aber besagte stets ein Mehr an Regeltreue ohne weiteres schon ein Mehr an Geist, und jede Minderung des Geistes kam aus einem Verlassen der Regel. Alle die reichen Erfahrungen, die die Stiftung des Heiligen von Montekassino während ihrer eineinhalbtausend Lebensjahre sammeln konnte, sind nichts als Bestätigungen der Erfahrungen und Ahnungen, die Benedikts Geist, in seinem eigenen Geordnetsein und in seiner Ordnungskunst gleich bewunderungswürdig, in die knappe Regel gefügt hat.

* * *

Aus dem Leben des hl. Franz ist außer seiner Freundschaft mit den Mönchen von Subasio nur eine persönliche Begegnung mit Benediktinern bemerkenswert, sein Besuch in Subiaco. Mehr noch als in der Legende von den Dornen St. Benedikts, die unter Franzens Segen Rosen ansetzten, lebt sein Andenken in dem schönen Porträt fort, das dort zwei Jahre nach dem Heimgang des heiligen Gastes ein unbekannter Meister in der Unterkirche an die Wand malte. Es wird keinen Benediktiner geben, der nicht in seinem nach benediktinischer Ausgeglichenheit strebenden Herzen auch Platz hätte für das Bild und die Vorbildlichkeit des zweiten umbrischen Friedensboten. Die innerste Verbundenheit der Werke der beiden heiligen Ordensstifter zeigt jedoch eine andere Stätte noch deutlicher: die Laterankirche, die „Mutter und Haupt" aller Kirchen des Erdkreises ist. In den Schutz des Lateran flüchteten die Mönche von Montekassino nach der ersten Zerstörung ihres Klosters ihr Kostbarstes, die Regula S. Benedicti.[52] Den Schutz desselben Lateran sollte der Arme von Assisi nach sechs Jahrhunderten mit starken Schultern übernehmen. Der Orden des hl. Benedikt konnte nicht bestehen, der Orden des hl. Franz konnte nicht entstehen, wenn nicht das römische Papsttum sie hegte. Soviel beide Orden der Kirche gaben, alles war im Grund der Kirche selbst entnommen. Wie das Evangelium selbst, kann auch kein Ordensleben nach Geist und Buchstaben des Evangeliums Bestand haben, außer in der Hut der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.



Anmerkungen

[1] Prolog der hl. Regel: C. Butler, S. Benedicti Regula Monachorum (Frib. Brisg. 1912), p. 7.
[2] Hl. Regel, Kap. 1, ebd. p. 12.
[3] Kap. 66, ebd. p. 117.
[4] Kap. 4, ebd. p. 20. ss.
[5] Kap. 73, ebd. p. 123.
[6] Kap. 64, ebd. p. 113.
[7] Kap. 57, ebd. p. 99.
[7a] Vgl. Abt R. Molitor, Franz von Assisi und Benedikt von Nursia in: G. Menge, Der Friedensherold von Assisi (Paderborn 1926), 35.
[8] Kap. 46, ebd. p. 82.
[9] Prolog, ebd. p. 4; R. Molitor, ebd. 31.
[10] Kap. 4, ebd. p. 24.
[11] Vgl. G. Schnürer, Kirche u. Kultur im Mittelalter. I. Bd. (Paderborn 1924), 133.
[12] H. Felder OMCap., Die Ideale des hl. Franziskus v. Assisi (Paderborn 1923), 362.
[13] G. Schnürer, Franz von Assisi (Weltgeschichte in Karakterbildern. III, 2. München 1905), 106.
[14] Summa Theol. II/II, q. 189, a. 8 ad 2.
[15] Decr. Gratiani p. II., c. 16, qu. 1, can. 11: ed. Friedberg (1879), 763.
[15a] Vgl. H. Chr. Scheeben, Der hl. Dominikus (Freib. 1927), 132 ff.
[16] Schnürer, Franz von Assisi, 131.
[17] Ebd. 43.
[17a] Vgl. W. Goetz, Franz von Assisi und die Entwicklung der mittelalterlichen Religiosität, in: Archiv für Kulturgeschichte, XVII. Bd., 2. Heft (Leipzig 1927), 138.
[18] Schnürer 93 f.
[19] H. Holzapfel OFM., Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens (Freiburg 1909), 6.
[20] Vgl. M. Rederstorff OFM., Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi (Regensburg 1910), 83 ff.
[21] Schnürer, Franz von Assisi, 120.
[22] Ebd. 101.
[23] Rederstorff 70, 71, 80, 87.
[24] Kap. 63: Butler p. 110.
[25] I. Herwegen, Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild. 3. Aufl. (Düsseldorf 1926), 45 und 56.
[26] Rederstorff 76.
[27] Vgl. etwa Rederstorff 39, 40, 43, 79 und Vl. Kybal, Die Ordensregeln des heiligen Franz von Assisi und die ursprüngliche Verfassung des Minoritenordens. [Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 20]. Leipzig 1915.
[28] Vgl. Felder a. a. O. 73 f. Schnürer, Franz von Assisi, 131.
[28a] Goetz a. a. O. 142.
[29] Holzapfel 18.
[30] Felder 368 f.
[31] Schnürer, Franz von Assisi, 77.
[32] Holzapfel 83 ff.
[33] Schnürer, Franz von Assisi, 65.
[34] Rederstorff 36 f.
[35] H. Dausend OFM., Franziskanerorden und Entwicklung der Liturgie (Münster 1924), 8 f.
[36] Kap. 19: Butler p. 52.
[37] Dausend a. a. O. 13.
[38] Holzapfel 229 f.
[39] C. Mohlberg OSB., Radulph de Rivo, I. Bd. (Louvain 1911), 229 f.
[40] Ebd. 206.
[41] Ebd. 159.
[42] I. Herwegen, Kirche und Seele (Münster 1926), 24.
[43] Ebd. 27.
[44] Holzapfel 21; Goetz a. a. O. 143: „Franz wurde nicht das Opfer kirchlicher Vergewaltigung, sondern er war das Opfer eines unerreichbaren Ideals".
[45] Holzapfel 27.
[46] Ebd. 34.
[47] Ebd. 36.
[48] Opera omnia (ed. Quar.) VIII, 233; Holzapfel 42 f.
[49] Opera omnia VIII, 233; Holzapfel 43.
[50] Kap. 1: Butler p. 11.
[51] Holzapfel 66.
[52] Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter. I. Bd. 137.

Die Brautmystik des Alten Testamentes

Von P. Athanasius Miller / Beuron-Rom

Der gnadenvolle Bund, den Christus in seiner Menschwerdung mit dem Menschengeschlechte eingegangen hat, ist nach den Worten des hl. Paulus ein Geheimnis, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls verborgen, in der Fülle der Zeit durch die Kirche und in der Kirche verwirklicht worden ist (Eph. 3, 8 ff.). Als Geheimnis kann daher das Wesen dieser Gnadenverbindung nur in Bildern und Symbolen unserem Verständnis nahegebracht werden. So hat sich denn auch der Heiland sowohl wie seine Jünger und vor allem der Völkerapostel einer Reihe solcher Bilder und Gleichnisse bedient, die uns das Wesen, die innere und äußere Struktur sowie den unergründlichen Reichtum und die Fülle der Gnadenwirkungen Christi in der Gemeinschaft mit seiner Kirche verdeutlichen sollen. Wie nun das Neue Testament selbst im Alten verborgen liegt, durch das Alte vorbedeutet und vorbereitet wurde, so hat es auch vielfach seine Sprache, seine Ausdrucksweise, seine Bilder dem Alten Testamente entlehnt, auf ihnen aufgebaut, ihnen zugleich aber auch volle Wirklichkeit und Inhalt verliehen. Das gilt gerade in ganzem Umfang von der Darstellung unseres Geheimnisses. Wenn der Heiland (Joh. 10, 1 ff.) sein Verhältnis zu den Gläubigen als das des Guten Hirten hinstellt, so ist dieses Verhältnis im Alten Testament (Ps. 23, 1 ff.; Is. 40, 11; besonders Ez. 34, 1 ff.) längst vorgezeichnet. Wenn der Heiland seine Kirche (Matth. 20, 1 ff; 21, 33 ff.) als Weinberg schildert und sich selbst (Joh. 15, 1 ff.) als Weinstock bezeichnet und die Gläubigen als Reben, so zeigt er nur das Gleichnis vom „Weinberg Israel“ (Is. 5, 1 ff.; Ps. 79) im Lichte der Erfüllung. Wenn ferner der Heiland (Matth. 21, 42) seine Kirche als geistigen Bau hinstellt, dessen Fundament und Eckstein er bildet, (vgl. auch Eph. 2, 20 ff.), so beruft er sich dabei selbst auf Psalm 117, 22. Man vergleiche dazu auch Isaias 28, 16. Kein Bild aber, das uns die geistige Lebensgemeinschaft, den Liebesbund Gottes bzw. Christi mit der Menschheit veranschaulichen soll, ist mit solcher Ausführlichkeit, Innigkeit und Zartheit gerade im Alten Testament gemalt wie das der »nuptiae spirituales«, der geistigen Brautschaft. Ein kurzer Blick in die alttestamentliche Literatur genügt, um uns davon voll und ganz zu überzeugen.

Schon mit den Urvätern Israels stand Gott in inniger Beziehung. Diese Beziehungen nahmen beim Bundesschluß am Sinai juridischen Charakter an und wirkten sich in mannigfacher Art, vor allem religiös sehr stark aus. Das „Wohnen Jahwes“ unter seinem Volke, das „Verweilendürfen“ bei Jahwe am Heiligtum, bildet geradezu die Seele des religiösen Lebens

des Israeliten. Dieses ganze Verhältnis Jahwes zu seinem Volke, wie es am Sinai vor allem festgelegt wurde, tritt uns aber von Anfang an unter dem Bilde einer geistigen Ehe entgegen. Wenn Ex. 34, 15; Lev. 17, 7; Deut. 31, 16 usw. der Abfall des Volkes von Jahwe als Ehebruch bezeichnet wird, so setzt dies die gleiche Vorstellung voraus wie Os. Kap. 1—3 oder Is. 1, 21, wo wir keinen Augenblick über Sinn und Tragweite dieses geistigen Ehebruches im Zweifel sein können. Gerade die Propheten waren es dann, welche die Brautmystik des Alten Testamentes so eigentlich begründeten, indem sie das geistig eheliche Verhältnis Jahwes zu seinem Volke nach allen Seiten darstellen und entwickeln. Oseas versinnbildet dieses Verhältnis in seiner Ehe (Kap. 1—3) nach der Seite der ehelichen Untreue Israels und seiner Erziehung zur Treue. Isaias redet 50, 1 vom Scheidebrief, nennt 54, 4 ff. Jahwe Israels Ehegemahl und Israel das Weib seiner Jugendliebe. In begeisterten Worten schildert der Prophet 61, 10 und 62, 4 f. den Jubel der Verlobung Israels mit dem Messias. In Jer. 2, 2 erinnert Jahwe sein Volk an die Liebe seiner Jugend und die Minne seiner Brautzeit, während andererseits in Jer. 3, 4 Israel Jahwe den Vertrauten seiner Jugend nennt. Ganz ausführlich schildert Ezechiel im 16. Kapitel das bräutlich-eheliche Verhältnis Jahwes zu seinem Volke. Wir finden hier so ziemlich alle Elemente, die das Wesen dieser Brautmystik ausmachen: die Zeit der beginnenden Liebe und Reife; die Werbung und Vermählung mit Jahwe im ehelichen Bund; die Läuterung; die reiche Ausstattung der Braut durch Jahwe den Bräutigam; ihr Aufsteigen zur königlichen Würde; ihre völkerbezaubernde Schönheit; das königliche Hochzeitsmahl und die Fruchtbarkeit der Braut.

Die angeführten Stellen beweisen zur Genüge die Tatsache dieser Brautmystik im alten Testament und vor allem, welche Bedeutung gerade die Propheten der Darstellung und Betonung dieses bräutlich-ehelichen Verhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke beilegten. Aber damit erschöpft sich die Brautmystik des Alten Testamentes keineswegs. Sie findet ihren Höhepunkt, ihre Krönung im Hohen Lied. Das Hohe Lied ist das erste und tiefste Kompendium aller Mystik, vom Hl. Geist selber diktiert und von der Synagoge und Kirche durch alle Jahrhunderte als heiliges Kleinod gehütet, als kostbare Morgengabe für den großen Tag ihrer Berufung, ihrer geistigen Vermählung. Das Hohe Lied faßt alle Momente dieser Brautmystik der Propheten, angefangen vom Werden und Wachsen der Liebe bis zu ihrer Reife und Vollendung zusammen; es stellt sich in poetisch unvergleichlich schöner Form und Sprache dar; es erweitert und ergänzt sie zu einem „Hohen Lied der Liebe" im vollsten und reinsten Sinn des Wortes.

Mehr als die Tatsache dieser Brautmystik berührt uns aber die Art und Weise, wie gerade die alttestamentlichen Schriftsteller, in erster Linie der Verfasser des Hohen Liedes, das bräutlich-eheliche Band in ihrer Brautmystik zeichnen. Hier läßt sich nämlich unschwer erkennen, daß das bräutlich-eheliche Verhältnis, wie es vor allem im Hohen Lied geschildert wird, zu dem geschichtlichen in mehr als einer Beziehung in gewissem Gegensatz steht oder wenigstens weit über das Durchschnittsmaß hinausgeht, in dem sonst dieses Verhältnis geschichtlich im Alten Testament erscheint. Unter diesem Gesichtspunkt ist zunächst der Charakter dieses bräutlich-ehelichen Bundes zu beachten. Die Ehe im Alten Bund ist ein Rechtsvertrag mit gegenseitigen Rechten und Pflichten, doch so, daß der Mann dabei entschieden im Vorteil ist. Mann und Frau sind im alttestamentlichen Eherecht nicht gleichberechtigt. Der Mann ist der Herr, und zwar mit scharfer rechtlicher Überbetonung, die sich in nicht wenigen Fällen zum Nachteil der Frau geltend macht. Die Frau ist im allgemeinen tatsächlich nichts anderes als das vornehmste Eigentum des Mannes.

Ganz im Gegensatz dazu betonen die Propheten und vor allem das Hohe Lied in ihrer Darstellung fast einzig das Gemeinschafts- und Freundschaftsband gegenseitiger Liebe und Treue. Von Rechten Gottes als Bräutigam oder Ehegemahl ist überhaupt nur die Rede, wenn es gilt, die Untreue Israels zu rügen oder zu bestrafen. Sonst aber bildet das vertrauteste Freundschaftsverhältnis das Band, das beide aneinander kettet. Darum sind im Hohen Lied z. B. auch alle Namen vermieden, die irgendwie auf ein strenges Rechtsverhältnis hinweisen könnten. Weder von Herr noch Ehegemahl ist die Rede, noch von Herrin oder Weib. Dafür kehren ständig die vertrautesten Freundschafts- und Kosenamen wieder, wie: Mein Geliebter, mein Freund, mein Bruder; bzw. Freundin, Taube, Braut, Schwester. Auf das gleiche innige Freundschaftsverhältnis weist hin die Art und Weise des gegenseitigen Verkehrs, m. a. W. die erstaunliche Vertrautheit, mit der beide von Anfang an einander gegenübertreten, eine Vertrautheit, die besonders hinsichtlich der Braut in mehr als einer Beziehung den herkömmlichen Sitten des Orients geradezu zuwiderläuft.

Ein zweites Merkmal dieses bräutlich-ehelichen Verhältnisses ist die Betonung strenger Monogamie und unverletzlicher, absoluter Treue. Auch hierin stehen die Propheten und das Hohe Lied wieder in einem gewissen Gegensatz zum Gesetz und zur Geschichte Israels. Die Vielehe war zu allen Zeiten der alttestamentlichen Geschichte mehr oder weniger in Übung. Das Gesetz selbst erkannte sie an und suchte durch seine Bestimmungen nur allzugroßen Mißständen vorzubeugen. Selbst-

verständlich waren damit der absoluten ehelichen Treue und der Unauflöslichkeit der Ehe die festesten Stützen gegeben. Anders in dem Bilde, das die Propheten und das Hohe Lied vom ehelichen Bund entwerfen. Hier bildet der monogamistische Gedanke, die absolute Treue und Unverletzlichkeit, das Siegel des ehelichen Bundes. Daß die Propheten in diesem Sinne nur eine Braut Jahwes kennen, ein Erbe, ein geliebtes Israel, wie sonst der Ausdruck auch lautet, ist selbstverständlich. Aber auch das Hohe Lied kennt in Wirklichkeit nur eine Braut und einen Bräutigam, und diese beiden in unteilbarer, unverletzlicher Treue einander zugetan, mit einander verbunden. Das dreimal von der Braut wiederholte „Mein Geliebter ist mein und ich bin sein“, ist exklusiv nach beiden Seiten. Ist der Bräutigam in gewissem Sinn auch die stille Sehnsucht aller Jungfrauen, so ist doch in Wirklichkeit nur eine „seine Taube, seine Reine“ (6, 8 f.). Das herzige Liedchen von den kleinen Füchsen (2, 15) ist nur der Ausdruck des sehnlichsten Verlangens beider, es möchte doch alles ferne bleiben, was ihr gegenseitiges Zusammenwachsen, ihre Liebe stören könnte. Im gleichen Sinn ist das scheinbare sich Entfernen des Bräutigams (5, 6) gleichsam nur der Ausdruck seiner Eifersucht nach der einzigen, vollen, bedingungslosen Liebe der Braut. Mit einem Wort, die ganze Zeichnung des bräutlichen Verhältnisses im Hohen Liede ist so gehalten, daß jede Teilung der Gefühle, der gegenseitigen Zugehörigkeit und Liebe, jedes störende, trennende Zwischenglied ausgeschlossen ist.

Besonders zart und innig ist im Hohen Lied die ungeteilte Zuneigung der Braut zum Bräutigam, ihre rührende, alle Hindernisse und Prüfungen überwindende Treue gezeichnet. Der „verschlossene Garten“, der versiegelte Quell“ (4, 13), das „Siegel“ am Herzen des Bräutigams (8, 6) sind lauter Bilder, die nur ihre einzige, unzertrennbare Zugehörigkeit zum Bräutigam kennzeichnen sollen. Der Ehrentitel „furchtbar wie Bannerscharen“ 6, 4, 10), ihr zweimaliger Protest (1, 6; 8, 10) gegen jede, auch nur die leiseste Andeutung, als ob sie etwa ihres Bräutigams nicht würdig wäre, das leidenschaftliche Suchen in der Nacht auf Straßen und Plätzen (3, 1 ff.; 5, 6 ff.), das standhafte Aushalten in Schmach und Unbild, das alles soll nur immer wieder die vollständige Hinkehr der Braut zum Bräutigam in Gesinnung und Tat zum Ausdruck bringen. Gerade hierin bewahrt das Hohe Lied in der Schilderung der Braut eine wunderbare Folgerichtigkeit: ein Ziel, ein Zug, eine Richtung beseelt und beherrscht die Braut. Für sie gibt es nur einen Wert und eine Realität auf dieser Welt, ihren Bräutigam; in seinem Schatten zu sitzen und seine Liebe zu genießen (2, 3) und ihm die ihrige ganz zu schenken (7, 14) ist ihr einziges Begehr.

Eigentlich nur eine besondere Seite dieses innigen, zarten Verhältnisses zwischen Braut und Bräutigam, die aber gleichwohl verdient, eigens hervorgehoben zu werden, ist gerade die starke Liebe, die beide gegenseitig beseelt. Wer kennt nicht den Hochgesang auf die Macht und Größe der Liebe im Hohen Lied?

„Stark wie der Tod ist die Liebe,
Und hart wie die Unterwelt das Eifern der Liebe.
Ihre Gluten sind Feuersgluten,
Ihre Flammen, Jahweflammen.
Viele Wasser vermögen die Liebe nicht zu löschen,
Und Ströme reißen sie nicht fort.
Wollte einer allen Reichtum seines Hauses für die Liebe geben,
Man würde ihn verachten!"

Flammendere, schönere Worte über die Macht und Kraft der Liebe sind nie geschrieben worden. Ihnen läßt sich nur noch das Hohe Lied der Liebe eines hl. Paulus (1 Kor. 13, 1ff.) an die Seite stellen. So flammender, reiner, starker Hingabe des Weibes an den Mann begegnen wir sonst nirgends im Alten Testament. Hier ist wirklich das Weib, „dessen Wert über Korallen geht" (Prov. 31, 10). Wenn die Braut im Hohen Liede zweimal beteuert, daß sie krank sei vor Liebe (2, 5 u. 5, 8), und der Bräutigam schon durch einen einzigen Blick ihrer Augen bezaubert, ja verwundet wird (4, 9; 6, 5), so will das alles nur besagen, daß die Liebe beider zu einander „stark ist wie der Tod und heiß wie die Sonne".

Ein weiterer Zug in diesem bräutlich-ehelichen Bilde, der eigentlich selbstverständlich ist, aber wegen seiner Eigenart doch wieder hervorgehoben werden soll, ist die gegenseitige Bereicherung, um mich so auszudrücken, mit anderen Worten die Fruchtbarkeit dieser Verbindung. Diese ist ja letzten Endes das Ziel und die Vollendung auch im höheren Sinn, wenngleich hier das Wunderbare eintritt, daß die Kirche Jungfrau, Braut und Mutter in einem ist, daß christliche Jungfräulichkeit und geistige Fruchtbarkeit einander nicht ausschließen, sondern sogar bedingen. Daher weisen sowohl die Propheten (vgl. besonders Is. 49, 18ff.; 66, 7ff.) wie auch das Hohe Lied (vgl. 4, 16: 7, 3; 7, 8ff.; 7, 14) wiederholt auf die Fruchtbarkeit dieser Verbindung hin. Bei dieser Fruchtbarkeit, bei dieser gegenseitigen Bereicherung liegt aber, wiederum im Gegensatz zum geschichtlichen Bilde der Ehe im Alten Testament, der Vorteil zunächst entschieden auf Seiten der Braut. Sie, die arme Kananäerin, steigt aus ihrem Elend zur Königin empor (Ez. 16, 1ff., 10ff.); sie die arme, sonnverbrannte Hirtin, aus der Einöde, der Steppe kommend, wird vom Bräutigam mit dem herrlichsten Schmucke ausgestattet (Hohel. 1, 9f.),

steigt empor über Königinnen und Fürstinnen, schön wie der Mond, leuchtend wie die Sonne (6, 10) und schaut in der Verbindung mit ihrem Bräutigam der seligsten, hoffnungsfrohesten Zukunft entgegen.

Schließlich sei noch auf ein letztes Merkmal hingewiesen, das dieses Reich der Liebe, so wie es bei den Propheten und im Hohen Lied geschildert ist, kennzeichnet, und das ist der Frühlingsduft, der das Ganze durchweht. Süßer, zarter, reiner Frühlingshauch ist es in der Tat, der aus dem Hohen Liede duftet. Das herrliche Frühlingsliedchen 2, 8 ff.:

„Der Winter ist vorbei,
Der Regen vorüber, vergangen.
Die Blümlein zeigen sich im Lande,
Und die Zeit des Gesanges ist da — —
Der Feigenbaum schwellt seine Früchte,
Und die Rebenblüte streut ihren Duft“

ist nur ein Akt im goldenen Frühlingsreigen, der sich durch das ganze Hohe Lied spinnt. Die ganze Frühlingspracht der Natur, ihr Sprossen, Blühen und Duften, ihr Singen und Springen, bilden den duftenden Kranz um die Minne. Es ist etwas von Himmelsfrühling im Hohen Lied, ein „Lilienpflücken“ ein, „Verweilen auf Balsambergen“, ein Frühlingsahnen der „ewigen Hochzeit des Lammes“.

Den ganzen Vorstellungskreis dieser alttestamentlichen Brautmystik haben die neutestamentlichen Schriftsteller unbedenklich auf die Kirche des Neuen Bundes, auf die Kirche Christi übertragen. Der Heiland selbst bezeichnet sich wiederholt als Bräutigam seiner Kirche, wie Jahwe der Ehegemahl der alttestamentlichen war, und das letzte Buch des Neuen Bundes schließt mit der Hochzeit des Lammes im Himmel (Offb. 19, 7 ff.; 21, 9 ff.). Die ganze Überlieferung dieser Brautmystik faßt aber der hl. Paulus zusammen, wenn er mit Berufung auf Gen. 2, 24 von der Ehe sagt, daß sie ein großes Geheimnis sei wegen ihrer Beziehung zu Christus und der Kirche. In diesen Worten des Völkerapostels haben wir zugleich den deutlichsten Hinweis, daß die Ehe, so wie sie in ihrer ursprünglichen Reinheit eingesetzt und durch Christus wiederhergestellt wurde, nicht nur ein Bild schlechthin der höheren geistigen Vereinigung Christi mit der Kirche, mit den Seelen darstellt, sondern ein Vorbild, ein Typus im eigentlichen Sinne.

Wie für die neutestamentlichen Schriftsteller, so ist die Brautmystik des alten Testamentes, vor allem des Hohen Liedes, auch in später Zeit grundlegend und bestimmend geblieben für die Sprache und Ausdrucksweise der christlichen Brautmystik. Alle Mystiker, wenn auch nicht immer in dem Umfang wie der hl. Bernhard, haben ihre Gedanken und Emp-

findungen, ihr inneres Erleben mehr oder weniger in die Sprache des Hohen Liedes gekleidet. Und das ist nicht zu verwundern. Wir haben eben im Hohen Lied etwas anderes als eine oberflächliche, romanhafte Brautgeschichte oder die Sprache realistischer, profaner Hochzeitslieder. Derjenige, der in den reinen, heiligen Seelen mit unaussprechlichen Seufzern fleht, der Hl. Geist, hat hier den entsprechendsten Ausdruck geschaffen für jene Liebe, die er in die Herzen ausgießt.

Damit ist von selbst auch die Apologie für die alttestamentliche Brautmystik, vor allem im Hohen Lied, gegeben. Kein anderes Buch des Alten Testamentes hat so verschiedene Beurteilung und Bewertung gefunden. Und selbst Edelgesinnte wagen es oft kaum, dies zarte Gebilde heiliger Dichtung anzurühren. Aber könnte die einzig tiefe und schöne Liebe Gottes bzw. Christi zu seiner Kirche, zu den Seelen treffender dargestellt werden als eben durch das zarteste, innigste, heiligste aller menschlichen Bande, jenes der Verbindung zwischen Braut und Bräutigam, zwischen Mann und Weib? Weder das Bild der Vater- und Kindesliebe noch das der Freundschaft ist für sich allein treffend genug, alle Seiten des „großen Geheimnisses" zu berühren und darzustellen. Das vermag nur das Band der bräutlich-ehelichen Liebe. Indem aber die heiligen Schriftsteller dieses Band darstellen, behandeln sie eine völlig heilige Sache, die im Lichte der Inspiration und in Bezug auf Gen. 2, 24 zudem in der Reinheit und Heiligkeit der Natur des Paradieses widerstrahlt. Das unbewaffnete Auge könnte sich allerdings mitunter an der Sprache des Hohen Liedes ärgern, weil es die Tiefe der Geheimnisse der Natur leicht mit dem durch die Sünde getrübten Blicke schaut. Das ist aber nicht jenes Bild, das von Anfang an in Gottes Weltordnung beabsichtigt war, das in Kirche und Trinität die höchsten Triumphe feiert. Daher haben denn auch, wie schon bemerkt, die größten Vertreter aus der Welt der Heiligen gerade in der Sprache des Hohen Liedes den Ausdruck dessen gefunden, was sie selbst innerlich erlebt, und die hl. Theresia fügt bei, daß sie nicht im geringsten erstaunt sei über die Sprache des Hohen Liedes. So glühend die Farben und so stark die Affekte, sie können uns gleichwohl nur eine Ahnung geben von der Größe der Liebe, die in Wirklichkeit das unergründliche Geheimnis ausmacht.

Vere dignum et justum est

Gedanken zur Sonntagspräfation

Von P. Eugen Hiestand / Beuron

Wir sind in die letzte große Zeit des Kirchenjahres eingetreten. Pfingsten hat den Kreis der Feste beschlossen, in denen die Kirche die großen Ereignisse der Heilsgeschichte feiert. Da halten wir inne, um noch einmal das ganze Werk der Erlösung zu überschauen. Was der Hl. Geist an Pfingsten vollendet und besiegelt hat, das hatte seinen ersten Anfang genommen im Geheimnis der Menschwerdung. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe" (Joh. 3,16). Und von den unendlichen Schätzen an Wahrheit und Gnade (Joh. 1,14), die der Sohn vom Himmel mitgebracht und durch seinen Opfertod am Kreuze für uns erworben hatte, nimmt der Hl. Geist (Joh. 16,14) und teilt sie in verschwenderischer Fülle aus als die kostbaren Früchte der Erlösung. So offenbart sich uns in den großen Geheimnissen des Kirchenjahres der Vater, der Sohn und der Hl. Geist, die Heiligste Dreifaltigkeit.

Tiefer Dank erfüllt darum das Herz der Kirche. Der Dank von Weihnachten und Epiphanie, von Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten wächst zusammen zu einer großen, bleibenden Gesinnung, die fest wurzelt in dem Bekenntnis ihres Glaubens und dem Bewußtsein ihrer Erlösung. Sonntag für Sonntag bis zum Ende des Kirchenjahres hören wir jetzt in der Präfation den erhabenen Preisgesang auf die Heiligste Dreifaltigkeit zum Himmel emporsteigen. Da geziemt es sich, daß wir nicht nur in weihevoller Stimmung den altehrwürdigen Weisen des Gesanges lauschen; sondern wir sollen mit dem Priester am Altar dem dreieinigen Gott unsere Anbetung und unsern Dank darbringen. Unser Gebet soll eine Anbetung „im Geist und in der Wahrheit" (Joh. 4, 23), ein „geistiger Gottesdienst" (Röm. 12, 1) sein. Dazu wird auch eine Vertiefung in die Gedankenwelt der Sonntagspräfation beitragen.

I

„O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Ratschlüsse, wie unergründlich seine Wege!" (Röm. 11,33). Dieser Ausruf staunender Bewunderung entringt sich dem Herzen der Kirche[1] angesichts des Geheimnisses der Heiligsten Dreifaltigkeit. In tiefer Ergriffenheit beugt sie sich vor ihrem Gott, „der im unzugänglichen Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann" (1 Tim. 6,16). Wir würden nichts ahnen von den Herrlichkeiten Gottes,

[1] Epistel des Dreifaltigkeitsfestes.

hätte nicht „der Eingeborene, der Gott ist und im Schoße des Vaters ruht, Kunde von ihm gebracht" (Joh.1,18). Durch ihn erging „die Offenbarung des Geheimnisses, das von ewigen Zeiten her geheim gehalten wurde und jetzt geoffenbart und ... im Auftrage des ewigen Gottes bei allen Völkern zu gläubiger Annahme verkündet worden ist" (Röm.16,25f.). Wir haben der Verkündigung Gehorsam geleistet und das Geheimnis gläubig angenommen. Darum beten wir: „Revelante te credimus: Deiner Offenbarung glauben wir."

An das auserwählte Volk des Alten Bundes war einst die feierliche Verkündigung ergangen: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist allein der Herr" (Deut.6,4). Dies ist das Grundgesetz der Offenbarungsreligion. Auch für den Neuen Bund hat Christus selbst es feierlich wiederholt (Mark.12,29). Die Offenbarung Christi kennt nur den „einen Gott und Vater aller" (Eph.4,6), den „einen wahren Gott" (Joh.17,3). Aber zugleich bringt sie etwas Neues, was die Offenbarung des Alten Bundes aus leisen Andeutungen nur dunkel ahnen ließ. Sie spricht offen von einer Mehrheit in Gott. Sie nennt ihn mit Namen, von denen einer den andern auszuschließen scheint. Sie nennt ihn Vater, nennt ihn Sohn, nennt ihn Geist des Vaters und des Sohnes. Schon die frohe Botschaft des Engels an Maria gibt Kunde von den geheimnisvollen Drei in Gott: „Der Heilige Geist wird auf dich herabkommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten. Darum wird auch das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes heißen" (Luk.1,35). Eine unmittelbare Selbstoffenbarung der göttlichen Personen fand bei der Taufe Jesu am Jordan statt. „Während er betete, öffnete sich der Himmel, und der Hl. Geist kam in leiblicher Gestalt gleich einer Taube auf ihn herab, und eine Stimme rief vom Himmel: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen" (Luk.3,21f.). Die letzte und zugleich die klarste Offenbarung des Geheimnisses gab Christus vor seiner Himmelfahrt im Taufbefehl: „Geht hin und lehret alle Völker. Tauft sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" (Matth.28,19). So enthüllt sich also dem staunenden Geist der „eine wahre Gott" als ein dreifaltiger, dreipersönlicher Gott. Dies ist das „seit Ewigkeit bei Gott ... verborgene Geheimnis" (Eph.3,9), das wir gläubig bekennen und anbeten: „Vere dignum et iustum est, æquum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere: Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus: Qui cum Unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus: non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate substantiæ: Würdig und recht ist es, billig und heilsam, daß wir immerdar und überall dir Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger

Vater, ewiger Gott, der du mit deinem eingeborenen Sohne und dem Hl. Geiste ein Gott, ein Herr bist, nicht in der Einzigkeit einer Person, sondern in der Dreifaltigkeit eines Wesens."

Wir bekennen also Gott Vater, Gott Sohn und Gott den Hl. Geist. Der Hl. Geist und der Sohn sind nicht weniger Gott als der Vater. Christus hat zwar gesagt: „Der Vater ist größer als ich" (Joh. 14, 28). Aber dieses Wort hat Christus nicht gesprochen als Gott, sondern als Mensch. Als Mensch, dem im Leiden und Sterben die größte Erniedrigung, aber in der Auferstehung und Himmelfahrt auch die größte Erhöhung und Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit des Vaters bevorstand. Seine menschliche Natur, die er angenommen, ist aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen. Aber in diesem Menschen Christus „wohnt wesenhaft die ganze Fülle der Gottheit" (Kol. 2, 9); Christus ist Gott, der wahre und wesensgleiche Sohn des Vaters: „Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 30). Und auch der Hl. Geist ist wahrer, dem Vater und Sohn wesensgleicher Gott; denn er „ergründet alles, auch die Tiefen der Gottheit". Darum bekennen und beten wir weiter: „Quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto sine differentia discretionis sentimus: was wir nach deiner Offenbarung von deiner (des Vaters) Herrlichkeit glauben, dasselbe glauben wir auch von deinem Sohne, dasselbe vom Hl. Geiste, ohne jeglichen Unterschied."

Und doch lehrt uns der Glaube die wahre und wirkliche Verschiedenheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Der Vater ist nicht der Sohn, der Sohn ein anderer als der Hl. Geist. Wodurch unterscheiden sie sich denn aber, wenn jeder von ihnen Gott ist, alle drei ein Gott? Auch das sagt uns der Glaube; das sagen uns die Namen, unter denen Christus selbst die geheimnisvollen Drei in Gott uns geoffenbart hat. Es sind gewaltige Lebensvorgänge, ewige Hervorgänge in Gott. Ja, unser Gott ist ein lebendiger Gott. Als solchen hat er sich schon im Alten Bund geoffenbart. Wie oft hören wir da: Ich lebe, spricht der Herr. Aber von der gewaltigen Fülle und Kraft und Fruchtbarkeit dieses göttlichen Lebens gab der Alte Bund doch nur eine Ahnung, keine deutliche Offenbarung. Erst die Offenbarung des Neuen Bundes enthüllte uns auch dieses höchste Geheimnis. So unendlich reich und fruchtbar ist also das Leben Gottes, daß es sich durch zweifache ewige Hervorbringung in drei göttlichen Personen entfaltet.

Ein Vater ist in Gott und ein Sohn. Aber freilich, die Vaterschaft in Gott ist unendlich erhaben über irdische, menschliche Vaterschaft. Gott ist geistig. Seine unendliche Fruchtbarkeit ist also eine geistige. Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater ist ein geistiger Vorgang. So beschreibt

ihn auch die Offenbarung. Schon der Alte Bund enthält Andeutungen von der ewigen, persönlichen Weisheit, die aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgeht. Dasselbe meint der Evangelist Johannes, wenn er den Sohn Gottes mit einem griechischen Wort den Logos nennt, die Erkenntnis oder Weisheit Gottes in Person. Der Sohn ist das vollendete „Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung" (Kol. 1, 15). Diese geistige Zeugung und Vaterschaft in Gott ist so erhaben und vollkommen, daß jede andere Vaterschaft von ihr den Namen hat, ihr nachgebildet ist (Eph. 3, 15). Noch geheimnisvoller als der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater ist für uns der des Hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohne. Sicher ist er nicht wie der Hervorgang des Sohnes eine Zeugung. Darum heißt der Sohn auch Unigenitus, der Eingeborene, der einzige Sohn des Vaters. Der Hl. Geist „geht vom Vater aus" (Joh. 15, 26), aber auch vom Sohne; er ist „der Geist des Sohnes", den der Vater in unsere Herzen gesandt hat (Gal. 4, 6). Er ist „das Wehen und der Gluthauch, der vom Vater und Sohne aufsteigt, die Frucht ihres liebenden Umfangens und der Kuß, der aus ihrer gemeinsamen Liebe aufblüht, das Siegel der Vollendung im göttlichen Innenleben".[1]

Diese Hervorgänge in Gott sind ewige Lebensvorgänge, so ewig wie das Wesen Gottes selbst. „Vor aller Zeit" (Sir. 24, 14), ja über aller Zeit[2] vollzieht sich die Zeugung des Sohnes; der Eingeborene „ruht im Schoße des Vaters" (Joh. 1, 18). Auch der Ausgang des Hl. Geistes kennt keinen Anfang und kein Ende: ewig „geht" (Joh. 15, 26) der Hl. Geist vom Vater und Sohn aus. Darum ist in Wirklichkeit der Sohn nicht vor dem Hl. Geist, der Vater nicht vor dem Sohn, sondern es ist ein ewiges „Heute" (Ps. 2, 7), ein ewiges Jetzt.

Das Vater-Sein, das Sohn-Sein und das Hervorgehen des Hl. Geistes sind das einzig Verschiedene in Gott. Sonst ist alles eins. Alles, was nicht zu diesem Hervorbringen und Hervorgehen gehört, wirken der Vater, der Sohn und der Hl. Geist gemeinsam, als ein Gott. „Was der Vater tut, das tut gleicherweise auch der Sohn" (Joh. 5, 19) und der Hl. Geist. Alle drei sind uns ein Gott, ein Herr. Alle drei erscheinen uns in der furchtbaren Majestät des einen, dreimal heiligen Gottes. Das ist auch der Ausklang unseres sonntäglichen Dankgebetes an die Heiligste Dreifaltigkeit: „Ut in confessione veræ sempiternæque Deitatis, et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur æqualitas. Quam laudant Angeli atque Archangeli, Cherubim quoque ac Seraphim: qui non cessant clamare quotidie, una voce dicentes: Sanctus,

---

[1] Peter Lippert, Der dreipersönliche Gott (1917), 67.
[2] Joh. 8, 58: Ehe Abraham ward, bin ich.

Sanctus, Sanctus Dominus, Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra gloria tua: Und so beten wir im Bekenntnis der wahren und ewigen Gottheit in den Personen die Besonderheit, im Wesen die Einheit, in der Majestät die Gleichheit an. Diese preisen die Engel und Erzengel, die Cherubim und Seraphim, die ohne Unterlaß Tag für Tag im Chore rufen: Heilig, Heilig, Heilig bist du, Herr, Gott der Heerscharen. Himmel und Erde sind voll deiner Herrlichkeit."

II

Mit den himmlischen Heerscharen beten wir in Ehrfurcht das erhabene Geheimnis an. Aber dieses Geheimnis ist nicht nur ein mysterium tremendum, über alle Himmel erhaben und ehrfurchtgebietend, sondern auch ein mysterium fascinosum, voll herablassender Erbarmung. Auch uns erfaßt das geheimnisvolle Zeugen und Hervorbringen in Gott. Wie in Gott aus dem Vater der eingeborene Sohn ewig hervorgeht, so werden auch wir Kinder Gottes, „von neuem geboren aus dem Wasser und dem Hl. Geiste" (Joh. 3, 5). Und derselbe Geist der Liebe, der ewig aus dem Vater und Sohne hervorströmt, wird in unsere Herzen ausgegossen (Röm. 5, 5). Von Natur freilich ist nur einer Gottes Sohn, „der Eingeborene, der Gott ist und im Schoße des Vaters ruht". Wir dagegen werden von Natur in die Gottesferne hineingeboren; wir sind aus freier Gnade erhoben zu „Mitbesitzern der göttlichen Natur" (2 Petr. 1, 4). In der heiligen Taufe sind wir Kinder Gottes geworden, Kinder Gottes und damit „Erben des ewigen Lebens" (1 Petr. 3, 22). Schon jetzt ist unser Leib ein „Tempel des Hl. Geistes" (1 Kor. 6, 19), ein heiliger Tempel Gottes (1 Kor. 3, 16). Christus hat ja den Seinigen die Verheißung hinterlassen: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, und dann wird auch mein Vater ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen" (Joh. 14, 23). Auf so innige Weise verbunden zu sein mit der Heiligsten Dreifaltigkeit, das ist also schon in diesem Leben der erhabene und beseligende Inhalt unserer Gotteskindschaft.

Aber dieses gnadenvolle Einwohnen der Heiligsten Dreifaltigkeit in unserer Seele ist noch verborgen, unserer menschlichen Wahrnehmung entzogen; nur im Glauben wissen wir davon. Jetzt pilgern wir noch, auch im Stande des Glaubens und der Gnade, „fern vom Herrn" (2 Kor. 5, 6), fern von der ewigen Heimat. Das ist eben der Gegenstand unserer Hoffnung, das Erbe, das uns verheißen ist: die volle Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 5, 2). Da werden die Schleier fallen, wir werden Gott in seinem eigenen Lichte schauen (Ps. 35, 10), „von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor. 13, 12). In der unverhüllten Schau der

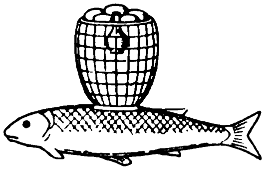
Heiligsten Dreifaltigkeit wird uns aufstrahlen „das Weisheitsgeheimnis Gottes, das verborgen ist, das aber, wie Gott vor Grundlegung der Welt schon bestimmt hat, uns mit seiner Herrlichkeit umleuchten soll“ (1 Kor. 2,7). Das ist es, „was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und was in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor. 2, 9; vgl. Is. 64, 4). Ja, „das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einen wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (Joh. 17, 3).

Jetzt begreifen wir den jubelnden Dank der heiligen Kirche. Tiefbewegt stimmen wir ein in den Ruf: „Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam — Dank sagen wir dir wegen deiner übergroßen Herrlichkeit“. Dank sagen wir, weil du sie uns geoffenbart hast. Dank sagen wir dir, weil du sie auch uns geschenkt hast, jetzt verborgen, dereinst in voller Entfaltung. „Jetzt sind wir Kinder Gottes; was wir einst sein werden, ist noch nicht offenbar. Doch wissen wir: wenn es einmal offenbar wird, werden wir ihm ähnlich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1 Joh. 3, 2).

„Gepriesen sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns in Christus gesegnet hat mit allem überirdischen Segen vom Himmel her. Er hat uns schon vor Grundlegung der Welt in ihm auserwählt, auf daß wir heilig und untadelhaft vor ihm seien. In Liebe hat er uns durch Jesus Christus zu seinen Kindern vorherbestimmt. Das war seines Willens Ratschluß. Wir sollen so die Herrlichkeit seiner Gnade preisen, die er uns in seinem geliebten Sohn erwiesen hat. Denn in ihm besitzen wir die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der Sünden dank dem Reichtum seiner Gnade, die er auf uns überströmen ließ samt aller Weisheit und Einsicht. Er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan. Es war nämlich sein Ratschluß, den auszuführen er bei sich beschlossen hat: die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen und dann alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christus als dem Haupte zusammenzufassen. In ihm sind wir auch des Erbes teilhaft geworden, wie wir zuvor dazu bestimmt waren nach dem Beschlusse dessen, der alles nach dem Ratschlusse seines Willens wirkt. So sollen wir, die wir unsere Hoffnung in Christus haben, seine Herrlichkeit preisen. In ihm seid ihr auch mit dem verheißenen Hl. Geist besiegelt worden, nachdem ihr das Wort der Wahrheit, die frohe Botschaft von eurem Heile vernommen und den Glauben angenommen habt. Er ist das Unterpfand unseres Erbes, er verbürgt uns die Erlösung seines Eigentums, auf daß wir so seine Herrlichkeit preisen“.[1]

[1] Eph. 1, 1—14. Die Schriftstellen sind angeführt nach der Übersetzung des Neuen Testamentes von K. Rösch O. M. Cap.

Die vollkommenste Danksagung hat Christus selbst für uns der Heiligsten Dreifaltigkeit dargebracht. Es war die Einsetzung und erstmalige Feier der Eucharistie beim letzten Abendmahle. Nach seinem Willen sollte diese seine Danksagung in der Kirche als kostbarstes Vermächtnis fortleben und unsere Danksagung werden: „Tut dies zu meinem Andenken“ (Luk. 22, 19). Darum versammelt die Kirche Sonntag für Sonntag die Gläubigen zur gemeinsamen Feier des eucharistischen Opfers. Vor dem Beginn der eigentlichen „Eucharistie“, d. h. des Kanons, ergeht vom feiernden Priester die Mahnung an das Volk: „Sursum corda: empor die Herzen!“ In ehrfurchtsvoller Erwartung antworten die Gläubigen: „Habemus ad Dominum: wir haben sie beim Herrn“. „Gratias agamus Domino Deo nostro: laßt uns Dank sagen dem Herrn, unserm Gott“, lautet die gesteigerte Aufforderung vom Altar her. „Dignum et iustum est: das ist würdig und recht“, lautet die bestätigende Antwort. Feierlich steigt jetzt der Preisgesang auf zum dreieinigen Gott: „Ja, würdig und recht ist es, billig und heilsam, daß wir immerdar und überall dir Dank sagen, heiliger Herr, allmächtiger Vater, ewiger Gott, der du mit deinem eingeborenen Sohne und dem Hl. Geiste ein Gott, ein Herr bist, nicht in der Einzigkeit einer Person, sondern in der Dreifaltigkeit eines Wesens. Denn was wir nach deiner Offenbarung von deiner Herrlichkeit glauben, dasselbe glauben wir auch von deinem Sohne, dasselbe vom Hl. Geiste, ohne jeglichen Unterschied. Und so beten wir im Bekenntnis der wahren und ewigen Gottheit in den Personen die Besonderheit, im Wesen die Einheit, in der Majestät die Gleichheit an. Diese preisen die Engel und Erzengel, die Cherubim und Seraphim, die ohne Unterlaß Tag für Tag im Chore rufen: Heilig, heilig, heilig bist du, Herr, Gott der Heerscharen. Himmel und Erde sind voll deiner Herrlichkeit.“



Das Marienideal an der Wiege des abendländischen Mönchtums

Von P. Amandus Bielmeier / Metten

Jede große Bewegung in der Menschheitsgeschichte ist getragen von einer großen Idee. Alle großen Ideen aber führen letzten Endes zurück auf eine überragende Persönlichkeit, deren zündende Kraft die Scharen empfänglicher Seelen mit sich fortreißt zum Ringen und Streben nach dem dargebotenen Ideal.

Das vierte christliche Jahrhundert sah das Aufblühen einer solchen geistigen Bewegung, die wie Christi gottmenschliches Werk selber klein in ihren Anfängen, nachmals alle Länder und Jahrhunderte umspannen sollte, in denen der christliche Name Widerhall fand: die erste Blüte des abendländischen Ordenslebens. In einzelnen Stätten schon früher gepflegt, wird es um die Mitte des Jahrhunderts vom vorwärtsdrängenden Osten her befruchtet und erstarkt zu jener asketischen Bewegung, die der verbildeten römischen Gesellschaft urplötzlich neue Ideale schuf, die Jung und Alt hinausführte in Stille und Einsamkeit zu ernster Selbsteinkehr. Zweifellos hat dabei vielfach der Reiz des Neuen, Pikanten mitgespielt. Aber niemand wird damit die tiefgreifende Wirkung der neuen Ideen erklären können. Nein, diese Begeisterung für die neue Hingabe an Gott konnten nur wahrhaft tiefgründige religiöse Kräfte hervorrufen und wachhalten. Daß mit Recht unter diesen das Marienideal genannt wird, versuchen die folgenden Ausführungen kurz zu erweisen.

Beobachtung der Jungfräulichkeit aus religiösen Motiven ist eine sittliche Idee, die der göttliche Meister selbst seiner jungen Gemeinde mitgegeben hat.[1] Angebahnt durch die Entwicklung der spätjüdischen Anschauungen, sicherlich auch angeregt durch antike heidnische Institutionen bleibt das christliche Jungfräulichkeitsideal in seiner ideellen Grundlegung doch ein genuin christliches Element. Es kann nicht überraschen, wenn man dabei von Anfang an auf das Vorbild Mariens hinwies, deren stete Jungfräulichkeit in den Quellen der Offenbarung so rühmend hervorgehoben wird. Der Preis Mariens ob dieses Vorzuges war kein Novum mehr in dieser Zeit. Seit den Tagen der apostolischen Väter ist sein Lob nie mehr verstummt. Namentlich die großen Alexandriner, Klemens und Origenes, haben diesen lichten Stern in Mariens Krone zum Gegenstand begeisterter Erörterungen gemacht, haben ihre Ideen und Ideale an die Kappadokier, namentlich Basilius und Gregor von Nazianz, weitervererbt, von denen sie ins orientalische Mönchtum

[1] Vgl. Matth. 19, 11 f.: „Nicht alle fassen dies" usw.

übergingen. Hier hat der Marienkult der alten Kirche in extensiver und intensiver Hinsicht seinen Höhepunkt erreicht. Dem Osten gehört auch jener Dichter-Theologe an, der von entscheidendem Einfluß für die ganze Entwicklung des Marienkultes wurde: Ephrem, der Syrer, den man mit Recht den ersten Minnesänger Mariens nennen kann.[1] Zu einer Zeit, wo die meisten christlichen Schriftsteller sich nur gelegentlich mit Maria beschäftigten, hat er die jungfräuliche Gottesmutter in seinen stimmungsvollen, für unser abendländisches Empfinden beinahe überschwenglichen Hymnen besungen, hat zu ihrer Verherrlichung Motive ersonnen, Formeln geprägt und Prädikate geschaffen, die den Stimmungen und Anschauungen der späteren Zeit so sehr entsprachen, daß beinahe alle Mariendichter nach ihm sie verwertet haben. Ephrems Dichtungen haben im ganzen östlichen Kultuskreis gezündet, fanden vor allem bei dem großen Athanasius lebhaften Widerhall. Bei ihm, dem großen Vorkämpfer im Arianerstreit, fließen zuerst die beiden hohen Ideale zusammen, das Marienideal formt sein asketisches Mönchsideal. Es klingt wie ein Programm für die ganze künftige Entwicklung, wenn Athanasius in seinem Lukaskommentar schreibt: „An Maria hängen fortan alle Jungfrauen wie jungfräuliche Schößlinge an ihrer Wurzel.“[2] Die Verbannung des großen Bekennerbischofes durch die arianisch eingestellten Söhne Konstantins ward der äußere Anlaß zur Verpflanzung der beiden engverbundenen Ideale ins Abendland. Daß sie hier so lebhaften Anklang fanden und ein schnelles Aufblühen erlebten, liegt zum Teil begründet in den wertvollen Anknüpfungspunkten, die das Institut der gottgeweihten Jungfrauen[3] bot, zum Teil auch in den begeisterten Vertretern, die beide Hochziele christlichen Tugendstrebens in den größten Männern der Zeit, in Ambrosius, Hieronymus u. a. erhielten.

„Gottgeweihte Jungfrauen“ hat es auch im Abendland von jeher gegeben. Ihr Institut bildete die unmittelbare Vorstufe des monastischen Lebens. Es bedurfte nur der Organisation und des dauernden Zusammenschlusses, um die Grundbedingungen der klösterlichen Lebensordnung zu gewinnen. Das Marienideal aber wurde auch im Institut der „Gottgeweihten“ als Wegweiser und Leitstern betrachtet. Der klarste Beleg für diese Tatsache ist das berühmte Bild „Einkleidung einer gottgeweihten Jungfrau“ in der Priszillakatakombe, aus dem Ende des dritten Jahr-

[1] Eine treffliche Würdigung der Bedeutung Ephrems für die Entwicklung des Marienkultes bietet Ernst Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche. Tübingen 1904. [2] In Luc. 1, 46: ὃ δὲ γέγονεν τῇ Μαρίᾳ, τοῦτο πάσαις ταῖς παρθένοις εἰς εὔκλειάν ἐστιν. Αὗται γὰρ ὡς ἀπὸ ῥίζης ἐκείνης λοιπὸν κλάδοι κρέμανται. Migne, Patr. Graec. 27, 1393, [3] Vgl. Jos. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Freiburg 1892.

hunderts.[1] Auf einer Kathedra thront der Bischof. Er hält eine Ansprache an die noch unverschleiert dastehende Gottesbraut. Mit seiner ausgestreckten Hand weist er auf ein Bild Marias, die das göttliche Kind in den Armen hält. Die ausgestreckte Rechte des Bischofs will nichts anderes sagen als: Hanc imitare, filia! Marias Bild und Leben soll die Norm und Richtschnur sein für dein Streben.

Nichts lag also für die großen Apostel des Ordensideals im vierten Jahrhundert näher als dies, auch die monastische Bewegung vor allem am Marienideal zu orientieren. In Wort und Schrift tritt es bei diesen Männern immer wieder in den Vordergrund und wird als Norm und Triebkraft der neuen Bestrebungen gewertet.

Als »virginitatis magistra« bezeichnet Ambrosius die himmlische Jungfrau in seiner Schrift »de institutione virginum«.[1] Marias Leben soll die Norm sein für die unter der Leitung des großen Kirchenfürsten aufblühenden Frauenklöster. Seine Worte berühren sich ganz eng mit den Ideen eines Athanasius, wenn er in seinem Büchlein »de virginibus ad Marcellam« klar und scharf betont: »Talis enim fuit Maria, ut eius unius vita, omnium sit disciplina.«[3] Als normativer Typus für das Ordensleben soll sich das Marienleben nach allen Seiten hin auswirken. So verbindet er an anderer Stelle die Betonung der Vorzüge und Pflicht der klösterlichen Liebe zum Schweigen (taciturnitas) ebenfalls mit dem Hinweis auf das hehre Vorbild Mariens, des »hortus conclusus, fons signatus« (III, 3). Und ein andermal klingen seine begeisterten Ausführungen aus in die Worte: „Wie aus einem Spiegel soll euch da das wunderbare Bild der Keuschheit, die Schönheit der Tugend entgegenleuchten. Bei ihr (Maria) müßt ihr euer Lebensmuster suchen, wo ein lebendiges Vorbild der Heiligkeit euch lehrt, was ihr nachahmen müßt. Der Lerneifer wird zuerst angeregt durch den geistigen Adel des Lehrers. Was gibt es aber Edleres als die Mutter Gottes?..."[4]

Schon aus dieser Stelle kann man entnehmen: Ambrosius findet im Marienideal mehr als eine reine Norm. Er sieht, wie von jenem auch innere Impulse ausgehen, wie es zur inneren Triebkraft wird, die stets neue Berufe weckt und die klösterlichen Ideale lebendig erhält. »De institutione virginis, cap. 5« spricht Ambrosius diesen Gedanken in einem

---

[1] J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms (Freib. 1903), I, 206; II, 79—81.
[2] Cap. 6. [3] Lib. II, cap. 2. [4] De virginibus II, 2: »Sit igitur vobis tamquam in imagine descripta virginitas vita Mariæ, de qua velut speculo refulgeat species castitatis et forma virtutis. Hinc sumatis licet exempla vivendi, ubi tamquam in exemplari magisteria expressa probitatis quid corrigere, quid effingere, quid tenere debeatis, ostendunt. Primus discendi ardor nobilitas est magistri. Quid nobilius de matre?« Migne, Patr. lat. 16, 208 f.

schönen Bilde aus: „In Glanz und Herrlichkeit erstrahlt Maria; sie hat das Banner gottgeweihter Jungfräulichkeit erhoben und die heilige Standarte unversehrter Reinheit für Christus aufgerichtet."[1] Maria erscheint als Bannerträgerin aller gottgeweihten, jungfräulichen Seelen, die sie ihrem göttlichen Sohn in die Arme führt. Derselbe Gedanke kehrt auch in »de virginibus II, 2« wieder, wo der Heilige die seligste Jungfrau als Chorführerin vor den Thron des verklärten Sohnes hintreten und alle ihre Getreuen einführen läßt in die „Schar derer, die dem Lamm folgen, wohin es auch geht". Maria als Vermittlerin des himmlischen Lohnes an die Jungfräulichkeit ist eine Ambrosius geläufige Idee.[2] So lassen sich auch bei diesem großen Kirchenfürsten des vierten Jahrhunderts Marienideal und Ordensideal nicht trennen, erscheinen vielmehr als die zwei sich gegenseitig stützenden Komponenten einer intensiven Ausgestaltung und Verinnerlichung christlichen Tugendstrebens.

Das begeisterte Eintreten des mailändischen Kirchenfürsten für das Ordensideal hat auf die Jugend von damals eine geradezu faszinierende Wirkung ausgeübt. Die Klöster füllten und überfüllten sich. Die Eltern kamen und beschwerten sich, daß alle ihre Kinder ihnen untreu würden, sperrten dieselben auch zu Hause ein, um sie von den Predigten des Heiligen fernzuhalten. So begreift man die starke Reaktion, die gegen Ende des Jahrhunderts einsetzte. In ihren leitenden Ideen erinnert sie vielfach an die Reformation im 16. Jahrhundert. Jedenfalls war es kluge Berechnung, wenn die Träger der Reaktion in erster Linie die ideellen Grundlagen des Ordenslebens zu erschüttern suchten. Mit der Leugnung des relativ höheren Wertes des jungfräulichen Lebens gab man sich jedoch nicht zufrieden. In der richtigen Erkenntnis, daß die Zugkraft des Jungfräulichkeitsgedankens wesentlich auf dem Vorbild Mariens beruht, richteten die Kreise ihre Angriffe namentlich gegen die Gottesmutter und suchten ihr die Krone der immerwährenden Jungfräulichkeit zu rauben. So finden sich beide, Marienideal und Ordensideal, die seit ihren Anfängen in engem Bunde sich entwickelten, nun auch zu gemeinsamer Abwehr zusammen. Diese richtete sich vor allem gegen Jovinianus und seine Anhänger Sarmatio und Barbatianus, gegen Vigilantius, Helvidius, und Bonosus von Sardika. Ambrosius hat sich selber noch an der Abwehr dieser neuen Strömungen beteiligt und in scharfer, aber vornehmer Art dagegen Stellung genommen.[3] Im Mittel-

---

[1] »Egregia igitur Maria, quæ signum sacræ virginitatis extulit et intemeratæ integritatis pium Christo vexillum erexit.« Migne, Patr. lat. 16, 314.

[2] Vgl. de inst. virg. cap. 13. [3] Hauptsächlich in seinem Büchlein »de institutione virginis etc.« O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III, 532.

punkt des Streites, der sich nun um die gemeinsame Sache des Marienkultes und des abendländischen Mönchtums entspann, steht jedoch Hieronymus, aus Stridon in Dalmatien gebürtig.

Hieronymus war eine Kampfnatur; in Streit und Kampf vollzog sich auch sein Eintreten für den Marienkult und den monastischen Gedanken. Virginität und kirchliche Orthodoxie bildeten die zwei großen Ideale, die das bewegte Leben und Wirken des Heiligen beherrschten. Wer jene anzutasten wagte, fand an ihm einen unerbittlichen Gegner. Nach weiten Wanderungen und Wandlungen im Morgen- und Abendland ward er als Sekretär und theologischer Berater des Papstes Damasus zum Bannerträger des asketisch-monastischen Gedankens in Italien. Im Gegensatz zu Ambrosius selber Mönch, wußte er durch die hinreißende Glut seines Temperamentes zahllose großmütige Seelen für seine Ordensideale zu gewinnen. Seine strenge Kritik am römischen Klerus und andere mißliche Verwicklungen machten ihm den Aufenthalt in Rom bald unmöglich. Mit seinem treuesten Anhang zog er hinüber in den Orient, nach Bethlehem, gründete verschiedene klösterliche Niederlassungen und bildete drei Jahrzehnte lang den Mittelpunkt des monastischen Lebens.

Es war noch in der Zeit seines römischen Aufenthaltes, als Hieronymus durch die jetzt verschollene Schrift des römischen Laien Helvidius auf den Plan gerufen ward zum Kampf für die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens und den höheren Wert des jungfräulichen Lebens, was der Gegner zu bestreiten wagte. In einer oft sehr heftigen Tonart wendet sich Hieronymus gegen ihn in der Schrift: »Adversus Helvidium de Mariæ virginitate perpetua«. In erster Linie streitet Hieronymus hier für die Ehre der Gottesmutter. Er ist sich aber klar darüber, daß er damit zugleich für sein mönchisches Lebensideal eine Lanze bricht, und spricht am Schlusse der Schrift seine Freude darüber aus, daß seine Interessen in engem Bunde mit denen Mariens den Angriffen der Gegner ausgesetzt seien: „Das sage ich dir im voraus: Deine Schmähungen sind mein Ruhmestitel, wenn du mit demselben Mund, womit du Maria in den Staub gezerrt hast, auch mich lästerst, und deinen gemeinen Redeschwall Knecht und Mutter Gottes zugleich zu kosten haben.“[1]

Ähnliche Ziele wie Helvidius verfolgte in Wort und Schrift auch Jovinianus, der »Epicurus Christianorum«, wie ihn Hieronymus nennt.[2] Im Kampfe gegen diesen abtrünnigen Mönch ließ er sich zu Maßlosigkeiten hinreißen, die wir nur aus seiner temperamentvollen Anlage ver-

---

[1] »Illud dico præveniens gloriæ mihi fore tua convicia, cum eodem, quo Mariæ detraxisti, ore me laceres, et caninam facundiam servus Domini pariter experiatur et mater!« Migne, Patr. lat. 23, 206. [2] Adv. Jovinianum I, 1.

stehen können; sie gewähren uns jedenfalls einen interessanten Einblick in eine Seele, die nur für ihr großes Ideal der Jungfräulichkeit lebt und wirkt und kämpft. Trat in der Streitschrift gegen Helvidius mehr das Marienideal in den Vordergrund, so bildet jetzt die Verteidigung des Ordensideals den Kernpunkt der Auseinandersetzung. Hieronymus hält auch hier einen Hinweis auf Maria, die geistige Quelle des Jungfräulichkeitsstrebens, für notwendig: »... hæc virgo perpetua multarum est mater virginum«.[1] Ähnlich spricht er sich auch häufig in seinen Briefen aus, die von Bethlehem in alle Mittelmeerländer den Weg fanden. So sagt der Heilige von sich selber im 22. Brief: „Für mich ist die Jungfräulichkeit in Maria und Christus geheiligt."

Ambrosius und Hieronymus sind neben Athanasius die einflußreichsten Gestalten in der ältesten Geschichte des monastischen Gedankens; beide ließen wir kurz zu Worte kommen, um zu zeigen, wie eng Marienideal und Ordensideal in der Zeit ihres ersten Aufblühens verbunden waren. Zu Beginn des fünften Jahrhunderts hat namentlich auch der große Augustinus das Ordensideal mit der Verehrung Mariens in Verbindung gebracht und neben ihm noch eine ganze Reihe anderer. Jedenfalls nimmt das Marienideal in der inneren Entwicklung des Ordensgedankens in dieser Frühzeit eine zentrale Stellung ein. Und es ist nur ein Weiterwandeln in alten Bahnen, wenn sich der Kult der seligsten Jungfrau zu allen Zeiten gerade in den Heimstätten des Ordensideals einer besonderen Wertschätzung erfreute.

Andererseits möchte es auf den ersten Blick befremden, daß in der Regel des hl. Benedikt, die doch berufen war, die bereits vorhandenen inneren und äußeren Elemente des Ordenslebens zu einem genialen Bau zusammenzufassen, nicht ein einziges Mal Mariens Name vorkommt. Man erwartet das nicht in den rein juristischen Teilen. Doch in den Kapiteln, wo der Patriarch des abendländischen Mönchtums vom öffentlichen und privaten Gebete spricht, muß das Fehlen jedes Hinweises auf die Gottesmutter auffallen. Es wird verständlich, wenn man beachtet, daß die ganze religiöse Einstellung des Heiligen an der römischen Liturgie orientiert ist.[2] Diese hat sich aber in allen Fragen eines speziellen Marienkultes bis zum siebten Jahrhundert zurückhaltend gezeigt. Erst eine neue Welle östlichen Einflusses hat auch den offiziellen Marienkult im Abendland, namentlich in den Benediktinerklöstern zu ungeahnter Blüte geführt.

---

[1] Adv. Jov. I, 31. [2] Es ist nicht möglich, auf Grund der einzigen kleinen Quelle, die uns für die Kenntnis des inneren religiösen Lebens in den Klöstern des hl. Benedikt zu Gebote steht, ein abschließendes Urteil zu geben, wie weit Maria in der allerersten Zeit der neuen Gründung eine besondere Verehrung genoß.

Ein bayerischer Reformabt des 15. Jahrhunderts

Caspar Ayndorffer von Tegernsee

Von P. Ludwig Glückert / Ettal

Der Name Tegernsee hat in der bayerischen Kulturgeschichte einen guten Klang. An ihn knüpfen sich tausendjährige Erinnerungen auf dem Gebiete der christlichen Lehrtätigkeit und Seelsorge, ganz besonders auf dem der Kunst und Wissenschaft. Glänzend ist das Andenken an die emsige Arbeit, die von Tegernseer Mönchen geleistet wurde, ihrer schönen Heimat zu Nutz und Zier, der heutigen Menschheit zum Muster und Vorbild. Gleichwohl hatte die Abtei am Tegernsee auch eine Zeit des Verfalles, hauptsächlich das vierzehnte Jahrhundert hindurch. Doch schon das folgende Säkulum ist gekennzeichnet durch ein ungeahntes Aufblühen der Ordensdisziplin, rege wissenschaftliche Tätigkeit und materiellen Wohlstand, so daß Tegernsee auch auf andere Klöster befruchtend wirken konnte. Dies ist in erster Linie einem Manne zu verdanken, der es wohl verdient, wenigstens im Andenken der benediktinischen Nachwelt fortzuleben, dem eifrigen Abte Caspar Ayndorffer.

I

Es war an einem Herbsttag des Jahres 1426, als der Generalvikar der Diözese Freising, Johann Grünewalder, in Begleitung des Dekanes Johann Schön vom Chorherrenstift Indersdorf sowie die Benediktiner Petrus von Rosenheim aus Melk und Johann von Ochsenhausen in Tegernsee erschien, um die Abtei einer Visitation zu unterziehen. Sie erfolgte unter der Autorität des Papstes Martin V. und des Herzogs Wilhelm von Bayern und stellte fest, daß das Kloster in geistlichen und weltlichen Dingen sehr darniederliege und einer Besserung in vielfacher Beziehung bedürfe. Wie traurig damals die Verhältnisse in Tegernsee gewesen sein müssen, erhellt daraus, daß ein Historiker zu berichten weiß: „Außer der schwarzen Kutte war an den Mönchen nichts Geistliches mehr. Am Ende legten sie auch diese und den Namen Mönch ab und verpraßten in Gesellschaft mit benachbarten Rittern, die sie mit ihren Frauen und Kindern fast täglich besuchten, das Klostergut.“[1] „Die Brüder nahmen es übel auf, wenn man sie Mönche nannte“, meldet uns ferner ein bekanntes Geschichtswerk.[2] Als Frucht der Visitation wurde von den Kommissären zunächst eine Charta visitationis ausgestellt, in der die ent-

---

[1] A. Buchner, Geschichte von Bayern. VI (1838), 271. [2] P. Karl Meichelbeck OSB., Historia Frisingensis. Tom. II (1729), 204.

sprechenden Anweisungen zur künftigen Beobachtung der Ordensdisziplin und Erhaltung der Einkünfte gegeben waren. Weiterhin veranlaßte man die Resignation des bisherigen Abtes Hildebrand Kastner; schien doch dieser, obwohl persönlich ein recht frommer Mann, wegen allzu großer Güte und Schwachheit seinen unbotmäßigen Konventualen gegenüber für sein verantwortungsvolles Amt nicht besonders geeignet. Nun galt es, für die erledigte Abtei eine Persönlichkeit ausfindig zu machen, die Gewähr bieten konnte, daß die Anordnungen der Visitatoren durchgeführt und die Lage des Klosters gebessert werde. Aus der Wahl ging durch Kompromiß der jüngste der Professen, der erst 25 Jahre alte P. Caspar Ayndorffer hervor und wurde von den Visitatoren sogleich als Abt eingesetzt.[1] Die Besetzung des äbtlichen Stuhles von Tegernsee hätte nicht besser ausfallen können; sollte doch sein neuer Inhaber einer der hervorragendsten Männer werden, die je den Hirtenstab am Tegernsee führten. „Caspar war der von der Vorsehung auserseheneMann, der durch Einführung der sog. Melker Observanz in das Stift den wahren Ordensgeist und zugleich mit demselben die Liebe zu wissenschaftlicher Tätigkeit verpflanzte, die von da an wieder das kostbare Erbgut Tegernsees bis zu dessen Aufhebung geblieben sind, und welche nicht einmal die den Klöstern so ungünstige Reformationszeit zu rauben vermochte."[2]

Der neue, 43. Abt des Klosters entstammte einem Münchener Patriziergeschlechte und wurde wohl in Tegernsee selbst erzogen und gebildet. Man kann sich lebhaft vorstellen, daß es für ihn bei seiner Jugend keine Kleinigkeit war, den Anordnungen der Visitatoren nachzukommen und dabei doch mit seinem Konvent auf gutem Fuße zu stehen. Sehen wir, wie Caspar Ayndorffer seine schwierige Aufgabe gelöst und das klösterliche Leben erneuert hat! Von vornherein war er sich darüber klar, daß Tegernsee nur dann wieder wie einst in glücklicher Vorzeit aufblühen könne, wenn seine Mönche den wahren Ordensgeist im Sinn der heiligen Regel treu hüteten. Darum mußte es seine erste und wichtigste Aufgabe sein, die Ordenszucht und das monastische Leben in der alten Strenge wiederherzustellen. Zur Beseitigung lang eingelebter Mißstände sind vor allem Klugheit und Mäßigung, verbunden mit Festigkeit und Ausdauer notwendig. Dieser Tugenden hat sich der Abt befleißigt, um sich zunächst das Vertrauen und die Liebe wenigstens des größeren Teiles seiner Kommunität zu sichern. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß er nicht gleich mit dem Feuereifer vorgegangen, wie es die Visitatoren von 1426

[1] Öfelius, Rerum Boicarum Scriptores. Tom. II (1763), 75: »Per viam scrutinii compromissi electus, a Visitatoribus praeficitur Abbas«. [2] P. Pirmin Lindner OSB., Die Äbte und Mönche der Benediktinerabtei Tegernsee (1897), 45.

vielleicht gerne gesehen hätten. Sie glaubten ihn denn auch in einem Schreiben ermahnen zu sollen, „die Beobachtung der Ordensregel, Stillschweigen, Fasten, Gehorsam und den Chordienst zu überwachen, Fehler der Brüder nicht ungestraft hingehen zu lassen, sich ernst und gemessen zu benehmen, nicht oft aus dem Kloster zu gehen und üppige Zusammenkünfte zu vermeiden. Hauptsächlich möge er sich aber als einen gütigen geistlichen Vater bei allen erweisen, zu Gottes und seiner Ehre.“[1] Erst ganz allmählich hat unser Abt die Zügel straffer angezogen und die Satzungen der Ordensregel wieder zur Geltung gebracht. Die Annalen von Tegernsee berichten uns darüber wie folgt: „Nachdem der ehrwürdige Vater und Herr Caspar die Last der Amtsführung und Hirtensorge übernommen hatte, strebte er das von den Vätern überkommene klösterliche Leben mit Eifer an. Es leitete ihn dabei die Erwägung, daß nach der Regel unseres heiligen Vaters Benediktus das Heil der Seelen stets allen eitlen und vergänglichen Dingen vorzuziehen sei. Auch ging er seinen Untergebenen nicht nur mit Worten, sondern ganz besonders mit heilsamem Beispiel voran. Soweit es die Sorge für die Verwaltung zuließ, die in den ersten Jahren sehr groß war, oblag er häufig dem Gebet, der geistlichen Lesung und der Unterweisung der Brüder. Die größte Sorgfalt verwendete er darauf, daß die durch ihn neu aufgenommene reguläre Observanz nicht wieder einmal infolge irgendwelcher Not der Brüder Schaden litte.“[2]

Nicht geringe Schwierigkeiten bereitete dem jungen Ordensoberen während mehrerer Jahre die Widerspenstigkeit einiger Konventualen, deren Stolz auf ihre adelige Herkunft nicht dulden wollte, daß ihr Abt auch Nichtadeligen Zutritt zum Kloster gewähre. Es sollte von großer Bedeutung für die Zukunft Tegernsees sein, daß sich dieser mit Festigkeit dem Widerstande der Adeligen widersetzte und im Laufe der Zeit auch Bürgerliche in die Abtei aufnahm. Er war überhaupt bestrebt, Männer von gediegener Wissenschaft und Frömmigkeit in sein Haus zu ziehen. In seinem Geiste gebildet konnten diese eine mächtige Stütze der Reformbestrebungen werden. Tatsächlich fanden sich auch eine Reihe von Postulanten voll heiligen, religiösen Eifers im Kloster ein, namentlich viele Weltpriester. Innerhalb weniger Jahre zählte der Konvent bereits über 30 Mitglieder. Wir können nicht umhin, wenigstens einige Mönche aus der Zeit Abt Caspars in Kürze zu erwähnen. Da ist vor allem P. Ulrich Stöckl zu nennen, wohl der bedeutendste unter den damaligen Professen. „Stöckl ist in dreifacher Beziehung merkwürdig: als mittelalterlicher Reimdichter, als Abgesandter der bayerischen Benediktinerabteien auf

[1] Meichelbeck a. a. O. 206. [2] Ebd. 205.

dem Konzil zu Basel und als Reformator in der Abtei Wessobrunn, wohin er als Abt postuliert worden."[1] Wir besitzen von ihm noch 36 für die Geschichte des Konzils in Basel sehr interessante Briefe, die er während seines dortigen Aufenthaltes (1432—1437) an seinen Abt geschrieben hat. P. Johannes Beck aus Giengen a. d. Brenz in Schwaben war der erste nichtadelige Mönch, den Abt Caspar seiner klösterlichen Familie einreihte. Ein Mann von umfassender Bildung und großer Frömmigkeit, war er gleich Stöckl auf dem Konzil zu Basel tätig. Von seinen zahlreichen Schriften verdient ein Kommentar zur heiligen Regel hervorgehoben zu werden. P. Johannes starb 1450 zu Rom als Pönitentiar. Weitere hervorragende Mitglieder des Tegernseer Konvents um diese Zeit waren P. Konrad von Geisenfeld, einst Prior von Melk und vor seiner Übersiedlung nach Tegernsee in St. Ulrich zu Augsburg und Ettal erfolgreich für die Reform tätig; ferner P. Konrad Ayrinschmalz von Weilheim, der würdige und gleichfalls berühmte Nachfolger Abt Caspars. Endlich darf P. Bernhard von Waging nicht vergessen werden, den bedeutende Gelehrsamkeit und innige Gottseligkeit auszeichneten. „Ausgebreitetes theologisches Wissen und eine tiefe Frömmigkeit erlangten ihm bald die Stelle des Priors, die er unter den Äbten Caspar und Konrad bekleidete. Diese setzten in ihn ein solches Vertrauen, daß sie kaum etwas von Belang unternahmen, ohne sich vorher mit ihm beraten zu haben.[2] Trotz seines verantwortungsvollen Amtes fand aber P. Bernhard noch Zeit zu äußerst fruchtbarer schriftstellerischer Tätigkeit. Sein literarischer Nachlaß erstreckt sich auf fast alle Zweige der theologischen Wissenschaft. Neben seinem Abte war er einer der vertrautesten Freunde des Kardinals Nikolaus von Cues, dessen wissenschaftlichen Plänen und kirchlichen Reformen er das regste Interesse entgegenbrachte.

Die Aufzählung dieser Ordensmänner läßt genugsam erkennen, daß Caspar Ayndorffer es verstanden hat, seine Abtei zu einer Pflanzstätte tüchtiger Mönche zu machen. Hierdurch ergab sich von selbst, daß auch die theologische Wissenschaft in den Mauern Tegernsees wieder zur vollen Geltung kam. In 30 Jahren entfaltete sich dort eine bedeutende literarische Tätigkeit. Davon gibt die Menge der zur Zeit unseres Abtes verfaßten Abhandlungen und Schriften Zeugnis. Wie bereits angedeutet, ging diese innere Umwandlung im Kloster des hl. Quirinus nicht ohne Kämpfe ab. Wenn berichtet wird, daß Abt Caspar längere Zeit ein Panzerhemd trug, so vermag man zu ahnen, welchen Schwierigkeiten seine Reformarbeit begegnete. Andererseits darf die wertvolle Beihilfe nicht unterschätzt werden, die der junge Abt bei seinem Erneuerungs-

[1] Lindner a. a. O. 42. [2] Ebd. 65.

werk durch Herzog Wilhelm — Protektor des Konzils zu Basel während der Abwesenheit Kaiser Sigismunds — und den klugen, einflußreichen Johann Grünwalder erfahren hat.

Bei dem großen Eifer Abt Caspars für die Klosterreform war zu erwarten, daß sich dieser nicht mit der Wiederherstellung der regulären Observanz im eigenen Kloster begnügen konnte. Sein Wirken kam auch andern Stiften Bayerns und Tirols zugute. So gab Herzog Albrecht III. in Vollmacht des Konzils von Basel dem Abt von Tegernsee im Verein mit dem Propste Peter Fries von Rosenheim und dem Dekan Schön von Indersdorf den Befehl, verschiedene Klöster Bayerns zu visitieren. In Ebersberg, Ettal, Scheyern Rottenbuch und Benediktbeuern wurde der Auftrag ausgeführt. Auch hätte unser Abt zusammen mit dem Prälaten von Scheyern das Kloster St. Ulrich und Afra in Augsburg zwecks Besserung der Disziplin besuchen sollen. Allein mit Rücksicht auf seine schwankende Gesundheit mußte er davon abstehen; er delegierte dafür den Archidiakon von Augsburg. Ferner war Abt Caspar der Kommission zugeteilt, die auf Veranlassung des Kardinals von Cues die Benediktinerinnenabtei Sonnenburg a. d. Rienz in Tirol zu visitieren hatte. Auch das Stift St. Georgenberg, später nach Fiecht verlegt, haben Tegernseer Mönche im Gehorsam gegen ihren Abt behufs etwaiger Reform besucht, aber ohne Erfolg. Endlich bevölkerte 1455 der Abt von Tegernsee das neugegründete Stift Andechs mit sechs Patres seiner Kommunität. Der kleinen Schar stand P. Eberhard Stöcklin zuerst als Administrator, dann als Abt vor. Auch seine beiden Nachfolger im Amte, Johann Hausmann und Andreas Orthel, waren Professen Abt Caspars. Außerdem wurden noch folgende Mönche von Tegernsee als Äbte in andere Klöster berufen: P. Ulrich Stöckl, wie oben bemerkt, nach Wessobrunn, P. Wilhelm Diepersкirchner nach Benediktbeuren, P. Wilhelm Kienberger nach Scheyern und P. Raphael Neupöck nach Oberaltaich. Rechnen wir dazu P. Konrad Ayrinschmalz, Abt Caspars Nachfolger, so stehen wir vor der einzigartigen Tatsache, daß aus einer Kommunität von 42 Patres nicht weniger als acht tüchtige Äbte hervorgegangen sind.

Die Abtei Tegernsee hat seit dem Jahre 1426 während der Regierungszeit Caspar Ayndorffers nur noch einmal, anno 1452, Visitatoren in ihren Mauern gesehen. Unter ihnen befand sich der Prior von Melk, Johann Slitbacher aus Schongau, Johann von Weilheim genannt, weil er dort seine Jugend verlebt hatte. Der Visitationsbericht lautet schon wesentlich anders als 1426. Es wird festgestellt, „daß das Kloster in Beobachtung der Ordensregel ganz lobenswerte Fortschritte gemacht habe und sich in weltlicher Beziehung in einem ganz vorzüglichen Zu-

stand befinde".[1] Abt Caspar scheint freilich gegen seine Söhne in manchen Stücken bisweilen etwas hart und streng gewesen zu sein. Er legte vielleicht den strengen Maßstab, den er für seine Person anwandte — er genoß z. B. von seinem 26. Lebensjahr an kein Fleisch mehr — auch bei seinen Untergebenen an. Die Visitatoren erachteten es für geboten, ihn zu ermahnen, daß er für Speise, Kleidung und Lagerstätten der Religiosen in genügender Weise Sorge trage. Auch sollten die Speisen in angemessener Abwechslung verabreicht werden. Den Mönchen hingegen untersagen sie, sich über die Kost zu beschweren, und empfehlen ihnen Zufriedenheit und Genügsamkeit. Dem Abte wird noch der Rat erteilt, sich hinsichtlich des Unterhaltes der klösterlichen Familie auch die Erfahrungen anderer Klöster und deren Vorsteher zu nutze zu machen.

Werfen wir einen Rückblick auf die bisherige Tätigkeit Caspar Ayndorffers, so dürfen wir ihm das Zeugnis wohl ausstellen, daß er seiner schwierigen Aufgabe gerecht geworden ist. Er hat in seinem Kloster die alte Ordensdisziplin wieder zur Geltung gebracht, für einen zahlreichen und vortrefflichen Nachwuchs gesorgt und zugleich auch anderen Klöstern aufblühendes Leben vermittelt. Die sogenannte Melker Reform hat sich unter ihm auch in Tegernsee eingebürgert und wurde von dort aus weiter verpflanzt.

Ihr Begründer war — gestützt auf die Anordnungen des Konzils von Konstanz (1414—1418) — ein ausgezeichneter Sohn des hl. Benediktus, P. Nikolaus Seyringer, geb. 1360 zu Matzen bei Wien, damals Prior des Klosters der hl. Anna zu Rocca in Mondragone bei Capua. Ihren Anfang aber hatte die Bewegung zu Subiako genommen, wo einst der heilige Vater Benediktus in einsamer Bergeshöhle ein Leben strenger Aszese und tiefer Beschauung geführt hatte. Das Kloster im einsamen, stillen Aniotale zeichnete sich zu jener Zeit vor allen anderen Niederlassungen des Benediktinerordens durch herrliche Ordenszucht und eifriges Weben nach dem monastischen Ideal aus. Hier haben wir die Quelle zu suchen, aus der Nikolaus Seyringer, der spätere Abt von Melk, Petrus von Rosenheim und andere den Geist der heiligen Regel in ihrer ursprünglichen Reinheit schöpften. Nach und nach fanden die monastischen Bestrebungen von Subiako-Melk in fast allen Klöstern Österreichs Eingang; nach dem Beispiel Tegernsees schlossen sich ihnen viele bayerische und schwäbische Abteien an, unter letzteren auch das berühmte Hirsau. Das Ziel, das sich Abt Caspar im Verein mit Abt Johann Hausheimer von Melk und Prior Bernhard von Tegernsee setzte, war kein geringeres

[1] Wessinger, Kaspar Aindorffer, Abt in Tegernsee. Oberbayerisches Archiv, 42. Bd. (1885), 215.

als eine Vereinigung aller deutschen Benediktiner-Abteien zum Zweck der Gleichförmigkeit in Gottesdienst und Disziplin auf Grundlage der Melker Reformen. Wurde dies hohe Ziel auch niemals erreicht, so haben doch Abt Caspar und seine Mönche ihre Arbeit nicht umsonst geleistet: mehrere Klöster waren durch Tegernsee und seinen rührigen Abt der Melker Reform zugeführt worden.

II

Wie sehr Tegernsee im vierzehnten Jahrhundert von seiner früheren Höhe herabgesunken war, zeigt auch der verwahrloste Zustand, in dem sich beim Regierungsantritt Abt Caspars fast sämtliche Klostergebäude befanden. Eine Erneuerung war dringendes Bedürfnis; stürzte doch zur Zeit des Abtes Hildebrand an einem Sonntag Abend ein großer Teil des Chores der Stiftskirche ein. So eröffnete sich dem unternehmenden Abt ein neues Feld der emsigsten Tätigkeit und Hirtensorge. Mit derselben Energie, wie er sie bei der geistigen Erneuerung seiner Abtei betätigt hatte, ging er auch an diese Arbeit. Sein erstes Werk war, an Stelle des eingefallenen Teiles der Kirche einen neuen oberen und unteren Chor zu erbauen. Den Neubau des Gotteshauses selbst mußte er seinem Nachfolger Konrad überlassen, der ihn in sieben Jahren ausführte. Dagegen konnte Abt Caspar eine eigene Pfarrkirche für die kleine Gemeinde errichten und die hölzerne Kapelle in St. Quirin in ein steinernes Kirchlein umwandeln. Es ist mit Veränderungen noch heute erhalten und steht über der Quelle, welche nach der Legende an der Stelle entsprang, wo der Sarg des hl. Quirinus bei der Überführung von Rom nach Tegernsee gerastet hatte. Die Erneuerung der Klostergebäulichkeiten war die nächste Aufgabe. In verhältnismäßig kurzer Zeit entstanden neue, wohnlich eingerichtete Dormitorien, Refektorium, Infirmerie, Abtei, Gästebau und Cellerariat. Es folgten wirtschaftliche Gebäude, Werkstätten, Stampf- und Mahlmühlen, die wegen der gefährlichen Zeiten und mit Rücksicht auf die entsprechende Vorschrift der Benediktinerregel innerhalb der Klostermauern und des Grabens lagen. So wurde das Kloster Tegernsee dank den Bemühungen seines Abtes allmählich wieder eine würdige Wohn- und Arbeitsstätte für die Söhne des großen Patriarchen von Montekassino. Auch auswärtige Bauten wurden erneuert, so das Haus des Klosters zu München und das Amtshaus in Holzkirchen. Auch der Brunnen auf dem Marktplatz dortselbst ist ein Denkmal des Eifers und gemeinnützigen Sinnes Abt Caspars. Seine Anlage nahm volle drei Jahre in Anspruch und machte eine Ausgabe von 300 Pfund Pfennig damaliger Währung nötig.

Den Wissenschaften und Künsten wandte Caspar Ayndorffer in hohem Maße seine Aufmerksamkeit zu. Wußte er doch gut, daß die Musen im Benediktinerorden und besonders in Tegernsee stets eifrige Verehrung fanden. Auch lag ihm der innere Ausbau und das geistige Leben seiner klösterlichen Familie sehr am Herzen. Kunst und Wissenschaft sind ja stets der Ausdruck eines reichen Innenlebens und vorzügliche Mittel, das Streben nach den wahren Idealen lebendig und frisch zu erhalten. Sobald die notwendigsten Bauarbeiten abgeschlossen waren, schenkte der Abt sein Interesse diesen Gebieten. Wie unter seinem Einfluß im Kloster ein reges theologisch-aszetisches Schrifttum erblühte, ist bereits erwähnt worden. Hier sei vor allem auf die Klosterschule hingewiesen, die schon seit Jahrhunderten in Tegernsee bestand. Sie erfreute sich von Seite des Abtes jeglicher Förderung. Mußte sich der Unterricht auch im wesentlichen auf die Elementargegenstände und die lateinische Sprache beschränken, so war damit doch eine solide Grundlage geschaffen und ein reges Streben zur Weiterbildung geweckt. Diese selber blieb der gegenseitigen Belehrung oder auch dem Besuch ausländischer Universitäten überlassen. Abt Caspars Verdienste um die Bibliothek sind aus den Worten des Chronisten von Tegernsee zu ersehen: „Die Bibliothek erneuerte er mit großer Sorgsamkeit, indem er sehr viele alte Bücher kaufte; neue ließ er durch gemietete Schreiber zum Studium der Brüder herstellen.“[1] Bei der Klosteraufhebung waren in Tegernsee etwa 60000 Bände vorhanden, darunter 2000 Handschriften aus dem achten bis zehnten Jahrhundert. Im Jahre 1484 wird es als etwas Großes bezeichnet, daß die Bibliothek 1003 Nummern zählt; dies ist gewiß großenteils auf die Bemühungen unseres Abtes zurückzuführen. Seine Visitationsreisen boten ihm Gelegenheit, die Büchereien anderer Klöster kennen zu lernen, und regten ihn an, das eine oder andere Werk käuflich zu erstehen.

Wenn wir zur Kunstbetätigung übergehen, finden wir, daß Abt Caspar es verstanden hat, auch hier fähige Köpfe in sein Stift zu ziehen. So waren unter ihm zwei geschickte Bücherschreiber im Kloster, die die Kunst der Schriftmalerei vortrefflich verstanden. Es sind uns deren Namen erhalten; zufälligerweise waren auch beide Cantoren. Der eine P. Antonius Pelchinger wird „ein ausgezeichneter Schreiber und Sänger“[2] genannt, der andere, P. Michael Saxl, als „ein gefeierter Sänger und Schreiber“ bezeichnet.[3] Im übrigen war die erste Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts infolge der inneren Unruhen der Kunstentwicklung wenig förderlich. Doch sind noch heute drei Kunstwerke aus der Zeit Caspar

[1] Öfelius a. a. O. 76. [2] Lindner a. a. O. 58: »Scriptor et Cantor egregius«.
[3] Ebd. 75: »Cantor et Scriptor solemnis«.

Ayndorffers erhalten. Zunächst sind die aus rotem Marmor gearbeiteten Statuen der beiden Stifter von Tegernsee, Adalbert und Otgar, zu nennen. Sie haben jetzt ihren Platz über dem Westportal der Pfarrkirche zu Tegernsee und tragen, unter zierlichen, gotischen Baldachinen stehend, das Modell des Gotteshauses. Ein weiteres Erzeugnis von künstlerischem Wert ist die bekannte Tegernseer Monstranz. Sie ist aus Kupfer und vergoldet. Im Jahre 1448 von dem Landsberger Meister Hans Kistler verfertigt, hat sie ein Gewicht von 28 Pfund. „Wir sehen an ihr, daß die mittelalterliche Kunst nicht gerade in der Größe des Werkes, sondern in der vollkommenen Gestaltung ihren Ruhm suchte und auf solche Geräte durch zweckmäßige und kunstvolle, tiefsinnige und anmutige Fertigkeit verhältnismäßig ebensoviele Zeit verwendete als auf die Erbauung eines Domes."[1] Endlich sind noch die Chorstühle beachtenswert, die der Abt durch den Laienbruder Johannes von Reichenbach im gotischen Stil schnitzen ließ. Der Künstler brauchte dreieinhalb Jahre zu seiner Arbeit. Zwei von ihnen befinden sich jetzt im Nationalmuseum zu München. Wir sahen bereits, daß Abt Caspar der würdigen Ausstattung seiner Abteikirche seine erste Sorge gewidmet hatte. Die Stätte des hochheiligen Opfers des Neuen Bundes und des feierlichen Gotteslobes war ihm der wichtigste und hehrste Raum im ganzen Kloster. Zur Hebung und Verschönerung des Gottesdienstes bemühte er sich noch um andere Kunstgegenstände. So beschaffte er neue Paramente, ließ eine silberne Büste des hl. Quirinus, eine 37 Zentner schwere Glocke, 22 silberne Kelche und einen aus reinem Gold herstellen. Ein neues Hochaltargemälde bildete den Abschluß seiner liebevollen Sorge für das Heiligtum. Auch in dieser Hinsicht kann man dem Eifer und Verständnis des Reformabtes die Anerkennung nicht versagen.

Mit der Wiederherstellung der Klostergebäude war für das materielle Wohl des Hauses noch keineswegs erschöpfend gesorgt. Abt Caspar war sich wohl bewußt, daß ideal gerichtetes Streben in wissenschaftlicher wie in künstlerischer Hinsicht, ja sogar im monastischen Leben selbst, durch Mangel und Not ganz wesentlich gehemmt würde. Deshalb arbeitete er stets darauf hin, die wirtschaftliche und finanzielle Lage seiner Abtei immer mehr zu verbessern. Da muß erwähnt werden, daß der Abt den Alpbach, der sich vom Kreuzberg herab in den Tegernsee ergießt, mit großer Mühe durch die Klosteranlagen leiten ließ, um die dortigen Mühlwerke zu treiben. Auf seine Veranlassung wurden auch mehrere Fischteiche angelegt, freilich nicht immer mit glücklichem Erfolg. Jenseits des Sees entdeckte man eine Petroleumquelle, deren Öl später als Quirinusöl

[1] Messinger a. a. O. 221.

bekannt wurde. Weiterhin ließ Abt Caspar die Grundstücke, Einkünfte, Rechte und Gewohnheiten des Klosters sorgfältig aufschreiben. Nicht minder war er auf die Wahrung der alten Privilegien bedacht und erwarb neue dazu. Es ist wohl anzunehmen, daß die umfangreiche wirtschaftliche Tätigkeit des Abtes von Tegernsee die Bewunderung der zahlreichen Gäste des Klosters und der ganzen Umgegend wecken mußte. Caspar Ayndorffer war nicht allein ein ausgezeichneter Ordensmann, der bei den Seinen den wahren Ordensgeist zu beleben wußte; auch in die Wirtschaft, die er dem großen Ganzen eingliederte, verstand er Leben und Bewegung zu bringen. So konnte er die 13000 Gulden Schulden, welche er angetreten hatte, allmählich abtragen und den genügenden Unterhalt der klösterlichen Familie sicherstellen. Dazu wurden die Armen und Notleidenden freigebig unterstützt, und die Vorratshäuser waren mit Getreide und Wein gefüllt. Die ersten Jahre der Regierung des Abtes werden freilich in wirtschaftlicher Hinsicht nicht glänzend gewesen sein. Lastete doch auf Tegernsee wie auf den anderen bayerischen Klöstern schwer der Steuerdruck seitens der weltlichen und geistlichen Obrigkeit. Rechnet man noch hinzu, daß Altbayern anno 1428 von Überschwemmungen, Hungersnot und Pest heimgesucht war, so begreift man, daß zur Überwindung dieser Schwierigkeiten und Unglücksfälle ein ganzer Mann gehört hat. Abt Caspar besaß allerdings die Eigenschaften, die für jedes wirtschaftliche Vorwärtskommen erforderlich sind: Ordnung, Sparsamkeit und gute Ausnützung der Einkünfte, die dem Kloster hauptsächlich aus seinen Gütern zuflossen.

Die Arbeiten und Mühen unseres Abtes für die monastische und wirtschaftliche Hebung seines Stiftes erscheinen noch in einem besonderen Lichte, wenn wir den Gesundheitszustand Caspars in Betracht ziehen. Dieser war fast immer ein schwacher, von Natur aus oder auch infolge seiner strengen Lebensweise. Über die nähere Beschaffenheit seiner Beschwerden, die sich in den letzten Lebensjahren immer mehr steigerten, gibt uns ein Brief an einen Wiener Arzt Nachricht. Es heißt darin: „Seit längerer Zeit leide ich an einem heftigen Kopfweh, bald mehr, bald minder. Es ist verbunden mit einem sehr starken Ohrensausen, das das Gehör beeinträchtigt.“[1] Diese Andeutung zeigt schon, daß es dem Abt an körperlichen Leiden nicht fehlte. Am 13. Mai 1460 schrieb er einen Brief an Johann von Welming, Abt von Melk; er betraf die Lieblingsidee der beiden Männer, die Vereinigung der deutschen Benediktinerklöster. Wir ersehen daraus, daß dem Kranken der Gedanke an den Tod nicht ferne lag. „O könnte ich mich doch, wonach ich glühend verlange, einmal an

[1] Wessinger a. a. O. 257.

der Vollendung erfreuen und sehen, daß das so gut angefangene Werk vollendet sei. Wer weiß, ob ich während meines elenden Daseins noch schauen darf, was meine Seele so oft und so heiß verlangt und ersehnt. Ich fürchte sehr, daß der grausame und unerbittliche Tod mich nicht so lange verschont. Ich bin heute und zu jeder Zeit am Platze und schone meinem Versprechen gemäß nichts, weder Personen noch Sachen."[1] Diese Zeilen drücken so recht den entschiedenen Charakter und die zähe Energie Abt Caspars aus. Seine Todesahnung sollte leider in kurzer Zeit in Erfüllung gehen. Am 17. Januar 1461 abends nach Sonnenuntergang umstanden das Sterbelager die bekümmerten und weinenden Brüder, um von ihrem sterbenden Vater die letzten heilsamen Ermahnungen und den Segen nebst dem Friedenskuß zu empfangen. Gestärkt durch die heilige Ölung und Wegzehrung hauchte Caspar Ayndorffer seinen Geist aus mit den Worten: „Ich habe nicht umsonst gelebt!" Sie lassen auf ein lebhaftes Bewußtsein schließen, Vieles und Großes im Leben geleistet zu haben. Abt Caspar konnte mit vollem Recht so sprechen.

* * *

Zur Vervollständigung des Charakterbildes des verdienten Abtes und zur Bezeugung der Teilnahme an seinem Hinscheiden mögen einige Stellen aus Briefen des Priors Bernhard von Waging angeführt werden. Sie sind ein rührendes Denkmal kindlicher Liebe und Anhänglichkeit an den toten Abt und lassen uns einen tiefen Blick in das edle, von stiller Trauer erfüllte Herz des Ordensmannes tun. Am 20. Januar 1461 zeigte er dem Abte von Melk den Tod Caspars an und sagt unter anderem: „Er war im Rate klug und vorsichtig, im Handeln energisch und ausdauernd, gehorsam gegen Gott, eifrig im Glauben, hervorragend sittlich, ohne Menschenfurcht, voll Gottesfurcht; niemals müßig füllte er seine Zeit aus mit Gebet, Lesung oder mit der Sorge für die Angelegenheiten des Klosters oder der Brüder; er verachtete leibliche Bequemlichkeit und gönnte sich kaum das Notwendigste, war strenger gegen sich, als die Ordensregel verlangte. Er war im Umgange freundlich, gegen die Gehorsamen milde, gegen die Ungehorsamen unerbittlich."[2] Im Schreiben an Johann Grünwalder, nunmehr Bischof von Freising, wird berichtet: „Unsere Lebenskraft ist vernichtet, der beste Hirte schied von uns, unser Feldherr und tapferer Kriegsmann starb, von unserem Haupte fiel die Krone, die Richtschnur unseres Lebens, ein Tugend- und Sittenmuster ging dahin. Unser würdiger Führer und Leiter, der unser Kloster nach außen und innen wiederherstellte, ja richtiger gesagt neu gründete, ließ

[1] Wessinger a. a. O. 227. [2] Lindner a. a. O. 48.

uns als trostlose Waisen zurück und ging nach Sonnenuntergang zu einer Sonne hinüber, die keinen Untergang kennt."[1] In einem anderen Briefe schildert uns P. Bernhard sein persönliches Verhältnis zum Verstorbenen mit folgenden schönen Worten: „Er war das Licht meiner Augen, mein Führer, ja Vater, Mutter, Schwester, Bruder zugleich, auch ein gütiger Hirte und Leiter, in allem ein wohlwollender Gönner und stets der beste Tröster."[2] Mögen diese Äußerungen auch unter dem ersten Eindruck des großen Verlustes etwas überschwenglich lauten, so zeigen sie doch, wie herzlich und eng die Beziehungen Abt Caspars zu seinen Söhnen gewesen sein müssen. Sie sind ein schönes Zeugnis für die hohe Wertschätzung und dankbare Verehrung, die dem großen Reformabt von den Seinen über das Grab hinaus gezollt wurde.

Die sterblichen Überreste des Abtes fanden zunächst in der Mitte des Chores ihre Ruhestätte. Sein Nachfolger, Abt Konrad, errichtete ihm einen Grabstein, dessen Inschrift sich bis auf unsere Zeit erhalten hat. Abt Bernhard (1673—1714) erhob seine Gebeine und barg sie in der von ihm neu erbauten Gruft. Hier befinden sie sich heute noch. Das Nekrologium von Tegernsee ehrt unter dem 17. Januar das Andenken Caspar Ayndorffers mit den rühmenden Worten: „Der verehrungswürdige Vater und Herr Caspar, Abt dieses Klosters, sein Wiederhersteller und Erneuerer im Geistlichen wie im Zeitlichen und gleichsam der zweite Stifter, dessen staunenswerte Taten und tugendreiches Leben schriftlich niedergelegt sind."[3] Diese bewunderungswürdigen Leistungen, seine innere und äußere Reformtätigkeit im Sinne der Melker Observanz, die wissenschaftliche und wirtschaftliche Hebung seines Klosters, dazu seine kraftvolle Persönlichkeit rechtfertigen es vollauf, wenn ihn die Nachwelt dankbar als den zweiten Stifter von Tegernsee gefeiert hat. Wie das Wirken unseres Abtes auch für die Zukunft von Einfluß war, zeigt am deutlichsten die Tatsache, daß Tegernsee nach ihm ständig treffliche Äbte besaß, nie mehr auf längere Zeit in Verfall geriet und namentlich zur Zeit der Säkularisation, im Unglücksjahr 1803, in hoher Blüte stand. Bezeichnend ist es auch, daß im Laufe der Zeit noch weitere neunzehn Mönche aus Tegernsee als Äbte für reformbedürftige Klöster erbeten wurden. So läßt sich auch auf Abt Caspar das Wort der Heiligen Schrift anwenden: „Des Vaters Segen baut den Kindern Häuser" (Sir. 3,11).

[1] Meichelbeck a. a. O. 252. [2] Ders. a. a. O. 254. [3] Mon. Germ. Hist. Necrologia Germaniæ, Tom. 3 (1905), 138. Diese Vita ist schon früh verschollen.

* Die Schriftleitung weist bei dieser Gelegenheit im Voraus hin auf die neuesten Forschungen und Studien, die P. Virgil Redlich OSB. von Seckau in München zur Geschichte von Tegernsee erfolgreich angestellt hat, und hofft, darüber bald Näheres berichten zu können. Vgl. auch diese Zeitschr. 8. Jahrg. (1926), 22—30.

Eine monumentale Schöpfung von Bruder Notker Becker OSB.[1]

Von P. Benedikt Philippe / Maria Laach

III

Im Chorraum zieht sich ringsum ein Sockel aus Marmor, der mit einem darüber herlaufenden Spruchband bis zur Höhe des Fenstergesimses reicht. Darüber steigen die Wände auf, die bis auf zwei von bunten Fenstern durchbrochen sind. Diese beiden Flächen, die bei einer Breite von 3,50 Metern 13 Meter hoch sind, haben ihre architektonisch gewaltige Wirkung dadurch bewahrt, daß sie ausgefüllt sind mit riesigen Figuren von 6,50 Metern Größe. Hier haben die Größten unter den Menschenkindern, die Gottesmutter und Johannes der Täufer, eine Darstellung gefunden, die weit über alles irdische Menschenmaß hinausreicht und ein geeigneter monumentaler Ausdruck für ihre erhabene heilsgeschichtliche und sittliche Größe ist. Die beiden Gestalten passen an diesen Platz, an dem sie die Verbindung herstellen zwischen den Prozessionen und Christus, zwischen der Kirche und ihrem Haupte. Der Mutter des Gottmenschen und seinem Vorläufer gebühren auch die Ehrenplätze in der Nähe des Altares, der ja der Mittelpunkt des Chores und ein Sinnbild Christi ist. Im Sinne der Gebete und Zeremonien, unter denen die Weihe des Altares sich vollzieht, stellt dieser Christus dar. Deshalb tritt die Person des Heilandes im Chorraum nicht in die Erscheinung; alles aber, was an Malerei sich hier findet, redet in Symbolen vom Gottmenschen.

An den Gewölben über dem Altar umkränzt eine reiche Verzierung, vorwiegend Muscheln aus Perlmutter, die perlenbehangene Crux gemmata, ein mit Edelsteinen besetztes Kreuz, das den Namenszug Christi trägt. Zwei Tauben schauen zu ihm auf. Palmzweige breiten sich in weitem Bogen nach beiden Seiten aus. Ringsum zieht sich ein Schriftband mit den Worten: „Communicantes Christi passionibus gaudete, ut in revelatione gloriæ ejus gaudeatis exsultantes — Ihr, die ihr teilhabet an Christi Leiden, freuet euch, damit ihr auch in seligem Glück aufjubeln könnt, wenn einst seine Herrlichkeit offenbar wird" (1 Petr. 4,13). Das Gemmenkreuz ist das Sinnbild des Sieges, den der menschgewordene Gottessohn durch sein Leiden und Sterben über Tod und Sünde davongetragen hat. Für den Christen ist es das Unterpfand seines eigenen

[1] Fortführung von S. 209 ff., wo einige Versehen berichtigt werden mögen. S. 210, Z. 6 von unten: Innenraum, statt Linienraum; S. 212, Z. 20 von unten: geschichtliche, statt bildliche Bedeutung; S. 213, Z. 6 von unten: Der heilige Seher schaut, statt der Beschauer sieht.

Endtriumphes über alle Feinde des Heiles, das Panier, unter dessen Führung er einziehen wird in die ewigen Freuden des Himmels zur Teilnahme an Christi Glorie. Dazu paßt auch der Text des Schriftbandes, das sich unter den Fenstern rings um das Chor hinzieht. Es sind die Anfangsverse des Psalmes 125: „In convertendo Dominus captivitatem Sion, facti sumus sicut consolati etc. — Als der Herr die Gefangenschaft Sions wendete, waren wir Getrösteten gleich. Da war unser Mund voll Freude und unsere Zunge voll Jubel; da sprach man unter den Heiden: Der Herr hat Großes an ihnen getan. Ja, Großes hat der Herr an uns getan; wir sind fröhlich geworden.“ Als Text, der die Malereien in Chor und Schiff erläutert, sind die Psalmworte das Prozessionslied der Heiligen, die ihre Kronen zu Christus und durch ihn zum Vater bringen. Heimgekehrt aus der irdischen Verbannung singen sie in ungetrübter Glückseligkeit mit Christus dem Vater ihre Lob- und Danklieder. Für die Mitglieder der streitenden Kirche auf Erden ist der Psalm ein Jubelgesang für die Befreiung aus der Knechtschaft Satans und die Aufnahme in die Kirche durch Christus.

In diesen Gedankenkreis reihen sich auch die neun Medaillons ein, die zur Belebung der Marmorbekleidung in den Sockel eingefügt sind. Links, der Kommunionbank zunächst, tragen vier jüdische Priester die Bundeslade, auf der zwischen den Cherubim Jahwe thront. Der Altar ist die Stätte, an der Christus seinen Thron aufgeschlagen hat. Wer sich ihm naht, muß gleich den Priestern seine Seele in Reinheit und Demut kleiden, muß stark sein im Glauben und in der Liebe. Das deuten die Träger der heiligen Lade an. Der eine hält eine Lilie in der Hand, ein zweiter neigt tief das Haupt, der dritte trägt eine brennende Lampe und der vierte erhebt Haupt und Herz zu Gott empor. Gegenüber tragen zwei Kundschafter, die Moses zur Besichtigung des gelobten Landes ausgesandt hat, eine Riesentraube und Früchte, Zeugen der Fruchtbarkeit und der irdischen Schönheit jenes Landstriches, den Gott seinem Volke schenken wollte. Christus brachte uns das wahre gelobte Land, die heilige Kirche. Die kostbarste Frucht ist die heilige Eucharistie. Sie weckt in uns die Sehnsucht nach einem besseren, ewigen Reiche; sie stärkt uns für die beschwerliche Wanderung durch dieses Leben nach dem himmlischen Lande, das von Milch und Honig fließt. Auf dem Bilde deutet eine Königskerze an, daß Christus als König in diesem Reiche herrscht, und eine Weihrauchstaude besagt, daß es ein Gottesreich ist.

Die beiden nächsten Medaillons sinnbilden Christus als den starken Helden und Helfer. David, der jugendliche Hirte, streckte den Riesen Goliath durch einen Wurf mit seiner Schleuder zu Boden. Er ist das

Vorbild dessen, der im Kampf mit dem Bösen in der Kraft seiner Gottheit Sieger geblieben ist. Der Augenblick ist dargestellt, in dem David auf dem toten Riesen kniend seinen Arm triumphierend erhebt und den Volksgenossen seinen Sieg kündet, der sie von der Knechtschaft der Philister befreite. Sein Triumphgesang ist ein Preis des Allerhöchsten: „Benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus meas ad prœlium — Gepriesen sei der Herr, mein Gott, der meine Hände bereitet zum Kampfe" (Ps. 143, 1). An der Seite lauert ein Geier auf den Augenblick, da er sich auf den Gefallenen stürzen darf. Allzu siegesbewußt hatte Goliath seinem Gegner verheißen: „Ich werde dein Fleisch den Vögeln des Himmels geben" (1 Kön. 17, 44). Nun trifft ihn das Schicksal. Samson hat als gottgeweihter Nasiräer in der Kraft des Geistes Gottes den Löwen bezwungen. »Irrupit autem spiritus Domini in Samson, et dilaceravit leonem«, berichtet die Hl. Schrift: „Der Geist des Herrn kam über Samson, und er zerriß den Löwen in Stücke" (Richt. 14, 6). Die Szene ist wieder vorbildlich für die göttliche Kraft, mit der Christus den Teufel besiegt hat und jeder Christ den besiegen kann, von dem es heißt, daß er „umhergeht wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlinge" (1 Petr. 5, 8). Auf dem Bilde erscheint die ganze Gestalt des Samson erfüllt und belebt von einer übermenschlichen Kraft, die nach außen in die Haare und das fliegende Gewand auszustrahlen scheint. Der Löwe macht einen letzten, schwachen Versuch, sich zu wehren; aber es versagen ihm bereits die Kräfte. Über die ringende Gruppe breitet eine Palme, das Symbol des Sieges, ihre Äste aus.

Christus hat durch sein Blut und Kreuz die Macht der Sünde gebrochen: das ist durch die nächsten Darstellungen versinnbildet. In der Nacht des Auszugs der Kinder Israels aus Ägypten schlug der Würgengel alle Erstgeburt des Landes mit dem Tode. Nur die Häuser der Kinder Gottes blieben vor dem Schwerte des Engels verschont, weil die Pfosten der Türe gezeichnet waren mit dem Blute des geschlachteten Lammes. Ein Medaillon zeigt eine jüdische Familie, versammelt um einen Altar, auf dem das geschlachtete Lamm liegt. Davor steht ein Becher mit dem aufgefangenen Blute. Im Hintergrund zieht der Engel vorüber. Auf dem Altare stehen die Worte: „Redemisti nos Domine in sanguine tuo — Du hast uns, o Herr, durch dein Blut erlöst" (Offb. 5, 9). Christus ist das wahre Osterlamm, durch dessen Blut wir von dem ewigen Tode der Sünde erlöst worden sind. — O magnum mysterium! O großes Geheimnis! sagt die Schrift auf dem Bilde, das die eherne Schlange darstellt. Die am Holzpfahle erhöhte Schlange aus Erz ist ein Vorbild des Heilandes, der durch seinen Tod am Kreuze uns ein Gegengift gegen die Ansteckung

der Erbsünde, gegen den Biß der verführerischen Schlange gegeben hat. Durch die Opferspeise der heiligen Eucharistie genesen wir von den schädlichen Folgen der Sünde. Die eigene Art der Darstellung hat die bekannte Szene symbolisch erweitert. Wir schauen außer Moses, der auf die Schlange hinweist, eine Mutter mit ihrem Mann und zwei Söhnen. Die Mutter ist bekleidet mit einer breiten Stola, dem Abzeichen der priesterlichen Gewalt; sie sinnbildet die heilige Kirche, deren Aufgabe es ist, die sündige Menschheit zu Christus und durch ihn zum Heile zu führen. Sie waltet ihres Amtes, indem sie einen Jüngling, um dessen Leib sich eine Schlange windet und der alle Zeichen des in seinen Adern wirkenden Giftes an sich trägt, mit sanfter Gewalt zur ehernen Schlange hindrängt. Das Jugendalter mit der noch unerprobten Kraft unterliegt in seinem unerfahrenen Sinne leicht dem Ansturm der Sünde. Deshalb nimmt sich die Mutter seiner besonders an. Der Vater vertritt das reife Alter, das reumütig mit der Sünde gebrochen hat. Er blickt zuversichtlich auf das eherne Bild; deshalb kann ihm die Schlange, die ihn im Rücken bedroht, nicht schaden. Als Bild der unberührten Unschuld kniet ein Knabe zu Füßen des Moses. Ihn lassen die Schlangen unbehelligt. Eine Taube, das Sinnbild der Reinheit, sitzt friedvoll auf seinem Knie.

Zunächst dem Altare deuten zwei Darstellungen auf die heilige Eucharistie als Zehrung für das Wandern auf dieser Erde. Zur Linken kniet David vor dem Hohenpriester Achimelech und empfängt aus seiner Hand die geweihten Schaubrote. Auf der Flucht vor Saul war der bereits zum König von Israel gesalbte Sohn Isais ohne Lebensmittel und ohne Waffen zum heiligen Zelte nach Nobe gekommen. Da der Hohepriester keine gewöhnliche Speise zur Hand hatte, gab er dem Hungernden die geheiligten Brote, die sonst nur die Priester essen durften. So gestärkt zog David weiter. Auf der Epistelseite führt ein Engel den Propheten Elias zu einer Felsplatte hin, auf der ein Aschekuchen und ein Gefäß für ihn bereitet sind. Müde und matt läßt sich der Mann Gottes auf seine Kniee nieder, während der Engel zu ihm spricht: „Steh auf und iß, denn du hast noch einen weiten Weg“ (3 Kön. 19, 7). Elias aß und trank und ging, gestärkt durch die wunderbare Speise, vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Berge Horeb. — Ein bekanntes Symbol, der Hirsch an der Wasserquelle, schließt den Cyklus der Medaillons. „Super aquam refectionis educavit me, animam meam convertit — Am Wasser der Erquickung hat er mich großgezogen, meine Seele hat er bekehrt“ (Ps. 22, 2). Die Eucharistie ist die Quelle, an der sich die Seele frische Kraft zum inneren Wachstum holen kann. Wer sich nach ihren Wassern sehnt, wird frei von allen Gelüsten nach dem Gifttrank sündhaften Genießens.

An der Wand über dem Kirchenportal finden die Gedanken aus Schiff und Chor ihren Ausklang. Die Malereien, hier rein dekorativ gehalten, wollen die Gläubigen beim Verlassen der Kirche nochmals erinnern an all das Schöne, das sie gesehen haben, und sie mahnen, das Geschaute zur Tat werden zu lassen. Über dem Hauptportal leuchtet das strahlende Kreuz mit dem Namenszug Christi auf. Die Schrift dazu besagt: „Dieses Zeichen des Kreuzes wird am Himmel erscheinen, wenn der Herr zum Gerichte kommt.“ So singt die heilige Kirche am Feste Kreuzauffindung. Das Triumphzeichen Christi leuchtet nicht bloß zur Verherrlichung, sondern einstens auch zum Gerichte. Sein Anblick soll die Gläubigen mahnen, allzeit so zu leben, daß sie aus dem Munde des Weltenrichters die Worte vernehmen können: „Kommet, ihr Gesegneten meines Vaters, besitzet das Reich“ (Matth. 25, 34). Das Zeichen, an dem Christus die ihm getreuen Diener erkennen wird, sind die Werke barmherziger Liebe. Deshalb werden zu beiden Seiten des Portals auf großen Schrifttafeln jene Werke aufgeführt. Eine Krone, die die Tafeln überragt, deutet hin auf den kostbaren Lohn, der jener wartet, die das große Gebot der Nächstenliebe um Christi willen erfüllen. Sie werden der Verheißung gemäß das Reich besitzen, das der Herr ihnen bereitet hat.

In den Prozessionen des Hauptschiffes tragen die Seligen ihre Kronen zum Throne des Allerhöchsten. Sie haben ihren irdischen Lauf vollendet und sind Könige mit Christus im ewigen Reich der Glorie. Die Gläubigen, die noch auf Erden der himmlischen Heimat entgegenpilgern, müssen sich ihre Kronen erst verdienen. Auch sie werden dereinst Königskronen tragen, wenn sie hienieden in der Gefolgschaft des Kreuzes siegreich den guten Kampf kämpfen.

Ähnliche Gedanken sprechen die symbolischen Darstellungen über den Seitentüren aus. Auf der Männerseite erinnern zwei Bäume, an einer Wasserquelle gepflanzt, an den furchtbaren Spruch des Heilandes: „Jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird ausgehauen und ins Feuer geworfen“ (Matth. 7. 19). Der Felsen, aus dem die Quelle hervorsprudelt, ist mit dem Namenszug Christi gezeichnet. Der eine Baum steht da in vollem Blätterschmuck und mit Früchten beladen. Der andere ist halb entlaubt und unfruchtbar. Die Axt ist an den Stamm gelegt, ihn umzuhauen. Alle Menschen, die die Taufe empfangen haben, sind gleich Bäumen an die Quelle der Gnaden gepflanzt, die von Christus ausgeht und deren Wasser von der Kirche den Gläubigen zugeleitet werden. Die einen benützen die ihnen dargebotenen Gnaden, und dadurch ist ihr religiöses Leben blühend und fruchtbar an guten Werken. Die andern lassen Gottes kostbare Gaben unbenützt und sehen dem unfruchtbaren Baume ähnlich,

der allmählich abstirbt. Vielleicht täuschen einige Blätter als letzte Spuren des absterbenden Lebens eine Weile hinweg über die Unfruchtbarkeit. Aber Gott läßt sich nicht täuschen durch ein Scheinchristentum. Er will wirkliche und gute Früchte sehen. Wo er sie nicht findet, steht sein Urteil fest: Der Baum wird ausgehauen. — Auf der Frauenseite ist das Gleichnis von den törichten und klugen Jungfrauen im Sinnbild dargestellt. Unter einer Krone sieht man eine brennende und eine erloschene Lampe. Die Inschrift dazu besagt: „Die bereit waren, zogen mit ihm ein zur Hochzeit. Wachet, denn ihr wisset weder den Tag noch die Stunde.“ Wer in der Taufe die heiligmachende Gnade empfangen hat, gleicht einer Jungfrau, die in ihren Händen eine brennende Lampe hält. Soll die Flamme nicht erlöschen, so muß sie genährt werden durch Zugießen von Öl. Auch das Gnadenlicht muß durch ein Leben der Tugend und der guten Werke brennend erhalten werden. Nur die Seelen werden zum ewigen Hochzeitsmahle im Himmel zugelassen, deren Lampen brennen, wenn der Bräutigam Christus mitten in der Nacht kommt. Die brennende und die erloschene Lampe sind somit eine Mahnung an die Gläubigen, die Taufgnade, die ihnen ein Anrecht auf die Krone des ewigen Lebens gibt, zu bewahren und durch ein christliches Leben zu nähren.

IV

Die beiden Seitenkapellen sind je als eine geschlossene Einheit behandelt. Die Dekoration ist reicher als in den weiten Räumen der Kirche. Die Farben wurden jedoch so gewählt, daß sie die Harmonie der Seitenschiffe nicht stören. Wie im Chor bildet eine Marmorbekleidung, die mit dem Schriftband bis zu den Fenstern reicht, einen architektonisch gegliederten Sockel. Darin sind zu beiden Seiten des Altares je zwei bildliche Darstellungen eingefügt.

Die rechte Kapelle ist dem heiligsten Herzen Jesu geweiht. Im Mittelpunkt steht die Figur des Heilandes, als Altarbild gemalt. Die beigefügte Schrift besagt: „Dicite filiae Sion: Ecce, Rex tuus venit tibi mansuetus — Saget der Tochter Sions: Siehe, dein König kommt zu dir sanftmütig“ (Zach. 9, 9). Dem entspricht das Bild. Von einem Sternenkranz umgeben scheint sich die Figur vom Hintergrunde loszulösen und aus dem Marmorrahmen heraus nach vorne zu bewegen. Die mit den Wundmalen gezeichneten Hände sind in Gebetshaltung ausgebreitet. Weite Ärmel fallen von den Armen nieder. Ein helles Obergewand kleidet in würdevollem Faltenwurf die ganze Gestalt und gibt ihr ein königliches Aussehen. Auf der Brust ist das ‚Herz Jesu‘ nur schwach angedeutet. Aus dem Gesicht spricht Güte und Milde, Nachsicht und Erbarmen.

Die vier Bilder in der Marmorbekleidung illustrieren die Parabel vom verlorenen Sohn. Sie sind so angeordnet, daß die Szenen der Heimkehr dem Altare zunächst stehen. Rechts vorne verläßt der Jüngling den heimatlichen Herd. Vater und Mutter stehen an der Schwelle des Hauses und blicken, von ahnungsvollem Schmerze bedrückt, dem Scheidenden nach. Der Jüngling wird mit sanfter Gewalt weggeführt von der Weltlust. Nur zögernd, halb träumend folgt er. Er ahnt nicht, daß er sich einem Fremden fügt, der ihm Glück und seliges Genießen verheißt, aber Seelennot und Tod bringen wird. Zwischen schlecht maskierten Hörnern schmücken Trauben und Blumen das Haupt dieses Fremden, aber sein Mantel ist verbrämt mit Totenschädeln. Auf dem Bild gegenüber steht der Engel der Gnade vor dem in sich gehenden Sünder. In ärmlicher Kleidung, mit verhärmtem Gesicht verweilt der Jüngling am Eingang der Stallhütte. Eine Schlange erhebt den Kopf und bedroht ihn mit einem todbringenden Biß. Aber die Erscheinung des Engels mag vor dem Auge seiner verirrten Seele schweben. Ein Strahl der Gnade hat ihm wohl den Liebreiz seiner früheren Unschuld und Reinheit in Erinnerung gebracht. Er spricht in Demut und Zerknirschung sein Peccavi: ich habe gesündigt. Ganz einzigartig wirken in diesem Bilde die Farbenkontraste. Äußerst fein ist auch die Symbolik des Lilienbüschels, in dem der Engel steht und über dem ein Schmetterling sich wiegt als Sinnbild des neuen, glücklicheren Lebens, das aus einem reinen Herzen erblüht.

Am packendsten wirkt die Szene des Wiedersehens. Sie ist auf der Evangelienseite des Altares dargestellt. Es ist, als ob in der Gestalt des Vaters der Heiland selbst dem Tiefgebeugten entgegenkomme, sich zu ihm herablasse und zu ihm spräche: Pax tecum: der Friede sei mit dir. Das Bild wird vervollständigt durch eine Palme, die den reumütigen Sünder überschattet und vom Siege kündet, den er über sich errungen hat. Ein blühender Baum, auf dem ein Vogel sein munteres Lied singt, deutet hin auf das fruchtbringende Leben, dem der Heimgekehrte entgegengeht, und die echte Seelenfreude, die seiner wartet. Die letzte Szene rechts vom Altar zeigt den Vater, wie er daheim in der festlich geschmückten Halle den wiedergefundenen Sohn mit dem besten Kleide schmückt und ihm einen Ring an den Finger steckt. Amavit eum Dominus: Der Herr hat ihn geliebt, soll dieses Bild zum Ausdruck bringen. Christus verzeiht nicht bloß die Sünden, er setzt den Reuigen wieder ein in alle Rechte eines Sohnes, bekleidet ihn mit dem hochzeitlichen Gewande und vermählt sich seine Seele mit einem kostbaren Ringe. Ihn stört es nicht, ob die Menschen, gleich dem Bruder des Heimgekehrten, in verständnisloser, stolzer Selbstsucht darüber murren.

An der Wand über dem Altar erhebt sich ein Thronsessel. Darauf liegen eine Krone und ein Szepter; darüber aber strahlt das Kreuz und das Wort Pax. Eine Schrift besagt dazu: „Deposuit potentes de sede et exaltavit humiles — die Mächtigen stößt er vom Throne, Geringgeachtete erhebt er zu hohen Ehren" (Luk. 1, 52). So urteilt und handelt Gott. Die von der Welt für Toren erachtet werden, weil sie zum Zeichen des Kreuzes halten, führt Christus mit sich zum Siege und sichert ihnen einen Thron im Himmel. Als schönsten Lohn gibt er ihnen seinen Frieden, den Herzensfrieden, den die Welt nicht geben kann. Ein Chor himmlischer Geister steht rings an den Wänden. Die einen singen Gott Lob ob seiner liebevollen Fürsorge für die Sünder; die andern begleiten den Gesang auf ihren Instrumenten. Auch in die Gewölbekuppen sind beflügelte Engelsköpfe originell hineinkomponiert.

Die linke Seitenkapelle dient der Verehrung der Gottesmutter. Sie ist als ‚Trösterin der Betrübten' die Patronin des Luxemburger Landes. Eine Nachbildung des Gnadenbildes in der Hauptstadt findet sich in jeder Pfarrkirche. Eine solche bildet auch hier in einer Marmornische auf dem Altar den Mittelpunkt der Kapelle. Die übrigen bildlichen Darstellungen sind dem Leben Mariä entnommen oder stehen zu ihm in Beziehung.

Gleich in den ersten Tagen der Menschheitsgeschichte erscheint Maria unter dem Bilde des Weibes mit dem Kinde, das der Schlange den Kopf zertreten wird. Diese Zusammenhänge hat Br. Notker im Rahmen des Altares unmittelbar über der Nische angedeutet. Der Paradiesesbaum mit der Schlange soll erinnern an die Sünde und ihr Gefolge von Not und Tod. Zwei Pfauen weisen hin auf das unsterbliche, neue Leben mit seiner ungeahnten Schönheit und Seligkeit, das durch Maria, die Mutter des Erlösers, der Menschheit vermittelt wurde. Die Makellose selber durfte als Erste nach ihrem Sohne mit Leib und Seele am Tage ihrer Himmelfahrt in die Wonnen des himmlischen Paradieses einziehen. Deshalb stellt das Hauptbild über dem Altar die Aufnahme Mariä und ihre Krönung im Himmel dar. Die Gottesmutter kniet auf der Erdkugel, um die ein Kranz von Sternen gelegt ist. Sie ist in einen lichten Mantel gekleidet und trägt in der Hand ein Liliensszepter. Zu beiden Seiten stoßen Engel in die Posaunen und verkündigen der Erde die Freude der himmlischen Geister bei Ankunft ihrer Königin. Oben sitzt Gottvater auf dem Wolkenthrone. In der Rechten hält er als Schöpfer des Alls die Weltkugel; die Linke streckt er segnend aus über Maria. Der Gottsohn neben ihm hält in der einen Hand das Kreuzszepter; die andere setzt eine Lilienkrone auf das Haupt der Gottesmutter. Der Hl. Geist, von Engeln umgeben, schwebt über der ganzen Szene. Wie in der Herz-Jesu-Kapelle

stehen auch hier lichte Engelgestalten zu beiden Seiten des Hauptbildes über dem Schriftband. In den Händen tragen sie Symbole, die einige Ehrentitel Mariä darstellen. Die Dekoration des Gewölbes besteht vorwiegend aus stilisierten Lilien, dem Sinnbild jungfräulicher Unberührtheit. Die vier Bilder zu beiden Seiten des Altares zeigen Maria in ihren irdischen Freuden und Leiden. Gerade weil sie das Leben mit seinen Wechselfällen und seelischen Nöten aus eigenster Erfahrung kennt, ist sie geeignet, als Trösterin den Bedrückten zu Hilfe zu kommen. Dargestellt sind die Verkündigung und die Geburt Christi, Maria in Schmerzen beim Leichnam ihres Sohnes kniend und am Ostermorgen als Erste den Auferstandenen in Freuden schauend.

Bei der Verkündigung neigt sich Maria in Demut zum Engel, der vor ihr kniet. Auf dem Schemel, von dem sie sich bei dem Gruße Gabriels erhob, liegt eine aufgeschlagene Schriftrolle mit der Weissagung: „Ecce virgo concipiet et pariet filium, et vocabitur nomen ejus Emmanuel — Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und man wird seinen Namen Gott mit uns nennen" (Js. 7,14). Zu Marias Füßen steht ein Behälter mit Schriftrollen, auf dem die Arche Noes dargestellt ist. Als die Jungfrau zum himmlischen Boten sprach: „Siehe, ich bin eine Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Worte", vollzog sich in ihr das Wunder der Menschwerdung. Sie wurde zur Arche des Neuen Bundes, die den Retter der Menschheit aus der verheerenden Flut der Sünde trug. Sie wurde auch zum ‚geistlichen Gefäß', in dem der Gottmensch Jesus Christus geborgen war. Darauf weist ein geschlossenes Gefäß in einer Wandnische, das mit dem Namenszug Christi gezeichnet, nach allen Seiten hin Strahlen aussendet.

An der Krippe kniet Maria mit zwei Engeln. Sie ist mütterlich besorgt um das Kind, während die himmlischen Geister in ehrfürchtigem Staunen ihren menschgewordenen König anbeten. Als Symbole sind eine Lilie und eine brennende Lampe der Szene beigefügt. Maria wurde Mutter und blieb doch Jungfrau; sie gebar einen Sohn und blieb doch unversehrte Magd. Sie glich nach wie vor der unberührten blühenden Lilie. Als sie vor ihrem göttlichen Kinde in der Krippe anbetend niederkniete, zeigte sie einen starken, leuchtenden Glauben. Ihn versinnbildet die brennende Lampe.

Das Gegenstück zur Geburtsszene bildet die Darstellung, wie Maria mit zwei Engeln in mütterlicher Trauer am Leichnam ihres Sohnes kniet. Sie breitet die Hände in wehmütigem Mitleid aus und ist ganz versunken in den Anblick ihres toten Kindes. Ihre Trauer ist tief, aber nicht trostlos, denn sie versteht den Sinn des Kreuzesopfers. Eine Palme breitet

ihre Äste sieghaft aus über Mutter und Sohn. Zu Häupten des Heilandes steht eine erloschene, noch schwelende Kerze. Am Boden liegt ein Lorbeerkranz, dem eine Taube entsteigt. Die makellose Unschuld hat den Tod erlitten, aber gerade dadurch einen großen, geistigen Sieg errungen und den Siegeskranz des ewigen Lebens verdient.

Die letzte Szene zeigt Maria und ihren auferstandenen Sohn am Ostermorgen. Eine fromme Überlieferung weiß zu berichten, daß der Heiland nach seiner Auferstehung zuerst seiner heiligen Mutter erschienen sei. Die Begegnung ist dargestellt an der Schwelle ihrer trauten Häuslichkeit. Maria erhebt sich von ihrem Schemel und neigt sich in stiller Bewunderung und Freude dem Sohne zu. Dieser breitet seine Arme weit aus und eilt auf die Mutter zu, sie zu trösten nach all dem Leid der verflossenen Tage. Der blutige Karfreitag ist überstanden, Sünde und Tod ist besiegt; Christus steht da in seinem verklärten Leibe, erstanden zu neuem, seligen Leben. Diese Gedanken wollen die Symbole veranschaulichen. Zur Seite des Heilandes steht ein Palmzweig als Künder des Sieges. Gegenüber ragt eine brennende Osterkerze auf, ein entsprechendes Sinnbild des glorreich Auferstandenen, der sich im Feuer der Leiden verzehrt und eben dadurch der Menschheit das Licht der Verklärung geschenkt hat. Eine Blumenvase, die gefüllt ist mit einem Büschel blühender Weiden, den ersten Frühlingsboten, weist hin auf das neuerwachte Leben der Gnade, das mit Christus aus dem Grabe erstanden ist. Auf der Vase ist als Relief die Vertreibung unserer Stammeltern aus dem Paradiese dargestellt. Adam und Eva haben durch ihre Sünde den irdischen Garten der Wonne verschlossen. Christus als der zweite Adam und Maria als die neue Eva haben durch ihre Liebe das himmlische Paradies geöffnet.

Für die Wirkung von Malereien ist die Beleuchtung von ausschlaggebender Bedeutung. Br. Notker konnte sich das gewünschte Licht für sein Werk schaffen. Es war in seine Hand gelegt, Entwürfe für neue Fenster anzufertigen und ihre Ausführung zu überwachen. Er wählte eine mosaikartige Technik. Die Zeichnung bilden breite Bleifassungen, in die durchaus farbige Glasstücke eingefügt sind. Im Hauptschiff kamen rein dekorative Muster zur Verwendung, die den Ornamenten der Malereien angepaßt sind. In den Seitenschiffen hingegen weisen die Fenster sinnvolle Darstellungen auf.

Der Sohn Gottes kam in die Welt um das, was er geschaffen, durch übernatürliche Weihe zu heiligen. Zahlreich sind die Beziehungen zwischen Natur und Gnade. Ja Christus wird verglichen mit der Sonne, die durch ihr steigendes Licht alles zum Grünen und Blühen bringt. Aus diesen Gedanken heraus wählte Br. Notker für die zwölf Vierpässe über den

Fenstern die Bilder des Tierkreises. Sehr früh kamen diese Bilder in der Kunst zur Verwendung, und zwar mit Vorliebe in Verbindung mit Christus. Hier vertreten sie jenen Teil der Schöpfung, den wir Sternenhimmel nennen. Die Erde ist versinnbildet durch die vier Jahreszeiten. Den Winter kennzeichnen vielgestaltige Schneesterne. Das frisch aufblühende Leben des Frühlings findet seinen Ausdruck durch Blütenzweige und durch einen singenden Vogel über einer Blume. Der Sommer bringt das reifende Leben. Ein sprechendes Bild dafür sind der Larve entschlüpfte Schmetterlinge. Der Herbst als Zeit der Ernte ist gekennzeichnet durch Weizenähren, Trauben und Oliven.

Das himmlische Jerusalem

Vesperhymnus von Kirchweihe; Schriftband in der Kirche von Düdelingen (vgl. S. 214).

Jerusalem, du Himmelsstadt,
Gesicht des Friedens süß und traut,
Aus lebensvollen Steinen hat
Dich Gott zu Sternenhöh'n erbaut;
Der Engel ungezählter Rat
Umgibt dich, reine Christusbraut.

Wie gnadenreich bist du vermählt,
Vom Vater herrlich ausgeschmückt,
Von deines Bräut'gams Huld beseelt,
Die, Königin, dein Herz entzückt,
Von Christus selbst zur Eh' erwählt:
O Stadt, wie bist du hoch beglückt.

Das Tor im Schmuck der Perlen prangt,
Ist allen gastlich aufgetan;
Der Erdensohn hinaufgelangt,
Wenn er gewallt der Tugend Bahn
Und, Christum liebend, nicht erbangt,
Auch Qual und Marter zu umfah'n.

Durch Stoß und Schläge mannigfalt
Wird rein geglättet jeder Stein,
Bevor des weisen Meisters Hand
Dem hohen Bau ihn füget ein,
Der in erhab'nem Einklang sich
Erhebt in heil'gen Lichtes Schein.

Kleine Beiträge und Hinweise

Von Kant bis Hegel[1]

Wer tiefer in das Verständnis der deutschen idealistischen Philosophie eindringen, wer vor allem die Zusammenhänge der Systeme erkennen will, der lese R. Kroners Werk mit dem obigen Titel. Es ist ja gewiß keine leichte Arbeit, aber sie lohnt sich. Wir teilen den Standpunkt des Verfassers nicht, aber seine Arbeit ringt uns aufrichtige Bewunderung ab. Mit Meisterschaft wird dargetan, wie alles an Kant über Kant hinaus- und auf Hegel hindrängt, wovon uns allerdings unsere wissenschaftliche Überzeugung abhält. Wir geben zu: wenn man sich einmal auf den idealistischen Standpunkt stellt, hat der Verfasser recht.

Wir versuchen dem Leser einen Einblick in den reichen Inhalt und die Tiefe des Werkes zu geben. Das kann nur die Absicht haben, ihn zu bewegen, dieses selbst zu studieren. Kant ist ein Anfang, Hegel ein Ende. „Hegel verstehen, heißt einsehen, daß über ihn schlechterdings nicht mehr hinausgegangen werden kann" (I, 5). Man kann darüber streiten, ob ein Problem in dieser Epoche festgehalten wird, oder ob mit der Entwicklung des Gedankens auch das Problem sich fortentwickelt. Doch herrscht im deutschen Idealismus eine Einheit des Mannigfaltigen, die gleich ist mit Einheit der Probleme und der Problemstellung. „Die von Kant eingeschlagene Richtung, die er selbst als transzendentalen Idealismus bezeichnet, muß die gleiche sein, in der sich alle Denker bewegen, die der Entwicklung von Kant bei Hegel angehören" (I, 7). Der Idealismus ist in Schelling und Hegel nicht zum Realismus abgeschwächt, sondern so machtvoll geworden, daß er für einen ihm entgegenstehenden Realismus keinen Raum mehr läßt (I, 8). Die Behauptung des Verfassers, es sei Aufgabe des deutschen Volkes, innerhalb des europäischen Gesamtgeistes alle großen Bewegungen in das Innere der menschlichen Seele hineinzuziehen (I, 10), dürfte wohl etwas übertrieben sein. Kurz wird am Schluß der Einleitung die ganze Entwicklung der idealistischen Philosophie zusammengefaßt. „In Kant kehrt das Denken bei sich selber ein, um in sich, im Ich den Grund der Welt zu finden. In Fichte entdeckt er Gott auf dem Grunde des Ich. In Schelling neigt er dahin, unter Übergehung des Ich Gott unmittelbar in der Welt zu suchen (Annäherung an Spinoza und Bruno); in Hegel endet es damit, aus dem absoluten oder göttlichen Ich der Welt die Welten zu erbauen" (I, 16).

Bei der Darstellung wird nicht ein vorgefaßtes System als Maßstab der Prüfung angelegt, sondern dieser wird aus der geschichtlichen Entwicklung selber genommen. Die Systeme sollen in ihrer Entstehung auseinander begriffen werden. Die Persönlichkeiten treten vor den Problemen zurück. So wird z. B. nicht die Entwicklung Hegels dargestellt, sondern die Entwicklung des Systems Hegels wird als notwendige Folge aus den Systemen seiner Vorgänger dargetan. Dadurch kommt natürlich in das Ganze eine viel straffere Einheit. Verfasser steht aber durchaus nicht auf dem Standpunkt, daß Hegels Philosophie die Philosophie unserer Zeit sein soll. Das Werk will den Heutigen den Zugang zu den Gedankengängen des Idealismus erschließen und dadurch das heutige Denken befruchten. Die großen Nachfolger Kants sind über ihn hinausgegangen, weil sie ihn verstanden haben, weil sie ihn besser verstanden haben als er sich selbst.

Bezeichnend für die Entwicklung von Kant bis Hegel ist nach dem Verfasser der Umstand, daß die Lösung der Probleme bald mehr im Gebiete der Erkenntnistheorie, bald der Ethik oder Aesthetik oder Logik gesucht wird.

---

[1] Kroner, Prof. Dr. Rich., Von Kant bis Hegel. [Grundriß der philosophischen Wissenschaften, hrsg. von Dr. Fritz Medicus]. 1. Bd. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. 2. Bd. Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes. gr. 8⁰ (XIX u. 612; XXIII u. 526 S.) Tübingen 1921 und 1924, J. C. B. Mohr (Siebeck). M. 14.— und 12.50

Es beginnt die Darstellung von Kants System. Kroner hat sicherlich Kant besser und tiefer erfaßt als viele unserer Modernen, wenn wir auch nicht unterschreiben können, Kantianismus sei Erneuerung von Platons Philosophie, aus deutschem Geiste gesehen Platon ist eben extremer Realist und Kant Idealist. Die beiden sind das Gegenteil voneinander und können deshalb nicht ineinander übergehen. Schon eher kann man verstehen, wenn Hegel mit Platon und den Alten in Verbindung gebracht wird. Kroner sagt übrigens schließlich das Gleiche: „Indem die logische Idee dem Ich ein- und untergeordnet wird, steigt zugleich das Ich und seine Sphäre in die Höhenschicht der Platonischen Ideenwelt empor und verdrängt sie" (I, 42). — Der entscheidende Schritt, den Kant über alle bisherige Philosophie hinaus gemacht hat, ist der Schritt von der Philosophie der Welt zur Philosophie des Ich. Kant macht das Ich zum Schöpfer der kausalen Ordnung des Weltalls, zum Urheber der Naturgesetzlichkeit (I, 58). Dadurch wird er Subjektivist, Idealist, das gerade Gegenteil von Platon.

Von besonderem Wert sind die den einzelnen Abschnitten der Darstellung der Lehre beigefügten tief schürfenden Kritiken des Autors, so z. B. der gleich anfangs gegen Kants Deduktion der Kategorien erhobene Einwand, daß sie einen Zirkel darstelle, indem sie sich auf das Faktum der Erfahrung berufe, um Erfahrung erst zu begründen (I, 73). Auch die unhaltbare Lehre Kants vom Ding an sich wird gut abgelehnt. „Der Streit der Nachfolger hat sich an diesem Begriffe entzündet, und in seiner Zertrümmerung liegt das geschichtliche Schicksal, das die Kantische Philosophie an sich erfahren hat" (I, 100). Die Lehre vom Ding an sich drängt über das Kantische Denken hinaus. Die Bewegung kommt nicht zur Ruhe, bis das Denken sich als Denken der absoluten Wahrheit, als absolutes Denken begreift: mit anderen Worten, bis zu Hegel. Es handelt sich in letzter Linie nicht mehr um eine Metaphysik der Welt oder des Seins, sondern des Ich. Gut stellt der Verfasser dar, wie Kants Ideen zugleich Erweiterung und Beschränkung für den Verstand bedeuten: Die Idee erweitert den Verstand nicht als Verstand, sondern als Willen. Doch kann Kant sich dem Banne der Verstandesmetaphysik, obwohl er sie zertrümmert hat, nicht ganz entziehen (I, 142). — Mit anderen Autoren ist auch der Verfasser der Ansicht, daß die ethische Weltanschauung den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Philosophie Kants liefere (I, 143). „Die Geschichte der Vermählung des deutschen sittlich-religiösen und des griechischen æsthetisch-spekulativen Geistes ist die Entwicklungsgeschichte des deutschen Idealismus" (I, 166). Wir sagten schon unsere Ansicht darüber. In den Postulaten treten nach Kroner alle Schwächen der kritischen Philosophie zutage. „Die Postulatenreligion zeigt uns nichts anderes als das Scheitern des Versuches, die analytisch getrennten Elemente des sittlichen Bewußtseins wieder zu vereinigen" (I, 201).

Kants Religionsphilosophie ist für den Fortschritt des Idealismus nicht von sonderlicher Bedeutung. Dagegen hat kein Werk Kants so sehr auf die nachfichteische Ausgestaltung des Idealismus eingewirkt wie seine Kritik der Urteilskraft. „Sie untersucht, ob es ein Gebiet gibt, welches die Prinzipien der theoretischen und praktischen Philosophie, den Natur- und Freiheitsbegriff in sich vereinigt" (I, 224). Im Subjekt selbst kommen Natur und Freiheit zusammen.

Als Resultat der Kronerschen Ausführungen über Kant kann gelten: Der Grundgedanke der von Kant geschaffenen Transzendentalphilosophie, der Verankerung aller Erkenntnisse im Ich, kann nur erhalten bleiben, wenn man den Kantischen Standpunkt als solchen aufgibt; ja es ist gerade dieser Grundgedanke, der über die Kantische Fassung hinaustreibt. Kant ist der Prophet derer, die nach ihm kommen. Er hat in der Idee gesehen, was diese in die Realität übersetzt haben (I, 300). Es wird ferner der Übergang von der Vernunftkritik zu Fichtes Wissenschaftslehre behandelt. Sodann kommt das Verhältnis von Vernunftkritik und Wissenschaftslehre zur Darstellung. Fichte wird sich der Einheit der Philosophie bewußt; und zwar sieht er die Aufgabe des Systems im wesentlichen darin, theoretische und praktische Philosophie unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu stellen" (I, 362). Die Ethik soll ihm Grundlage und Krone des philosophischen Systems werden. Was die praktische Vernunft

als notwendig in sich gegründet postuliert, hat nach ihm den gleichen Wahrheitswert wie irgend eine Erkenntnis der theoretischen Vernunft (I, 364). Fichte sieht, daß in Kants Frage, wie weit unsere Erkenntniskraft reicht, die andere enthalten ist: In welchem Verhältnis steht unsere Vernunft zur absoluten (I, 379).

Der sachkundige Verfasser stellt nun im weiteren Fichtes Wissenschaftslehre dar. Der uns zur Verfügung stehende Raum gestattet es leider nicht, ihm hierin zu folgen. Das muß aber gesagt werden: Fichte kommt zu keiner Klarheit darüber, wie sich die spekulative Reflexion der Wissenschaftslehre, in der das Ich sich setzt, als gesetzt, verhält zur praktischen Reflexion, in der sich das Ich die Idee seiner selbst als Ziel seines Strebens aussteckt (I, 507). — Die ersten Schriften Schellings stehen durchaus im Bannkreis Fichtescher Gedanken. Er trägt nicht zur Vertiefung der idealistischen Prinzipien bei, ist von Spinoza bezaubert. Der deutsche Idealismus tritt mit ihm aus dem Stadium des Ethischen ins Spekulative im eigentlichen Sinne. Er wird sich der Tatsache nicht bewußt, daß er von der Ichphilosophie wieder in die Bahnen der Weltphilosophie zurücklenkt.

Im zweiten Band des großen Werkes hatte Kroner den fast verschütteten Weg zum Verständnis Hegels neu zu bahnen. Nur ganz wenige Vorarbeiten waren dazu vorhanden. Erdmanns Schlagwort: ‚Panlogismus' hat viel Unheil angerichtet. Es gilt zuerst die Rolle aufzuzeigen, die die Naturphilosophie in der Entwicklung des Idealismus gespielt hat. Schelling knüpft nicht bloß an Fichtes Wissenschaftslehre an, sondern greift auch unmittelbar auf die Kritik der Urteilskraft zurück. Wie die Wissenschaftslehre aus der ursprünglichen Tathandlung und deren Negation alle Akte des Ich hervorgehen läßt, so will Schelling aus der Idee einer ursprünglichen, aber gehemmten Tätigkeit alle Produktionen der Natur verstehen (II, 16). Die transzendentale Betrachtung des Ich muß ergänzt werden durch eine entsprechende der Natur. Der Verfasser hebt mit Anerkennung hervor, daß bei Schelling die Eigenart des Lebendigen gewahrt ist, ohne daß ein eigenes Lebensprinzip angenommen wird. Im Unterschied zu Kant, der die Materie voraussetze, müsse sich diese erst konstituieren. Für Schelling ist das Anschauen das eigentliche metaphysische Erkenntnismittel (II, 40). Die intellektuelle Anschauung ist von Schelling in Wahrheit als ästhetische gemeint. Der erste, der die Bahn zum ästhetischen Idealismus gewiesen hat, war Schiller. Auch Schleiermachers Reden über die Religion haben Einfluß gehabt. Fichte wird vom Strom des ästhetischen Erlebens mächtig erfaßt (II, 53). Schelling will Natur- und Transzendentalphilosophie vereinigen.

In seinen Ausführungen über die praktische Philosophie wird Schelling überaus scharfsinnig. Es ist nicht, wie solche oft wollen, die ihn nicht verstehen, romantisches Philosophieren, sondern kritische Schärfe und gewissenhafte Strenge der Deduktionen. Was von Kant und Fichte und von ihm selbst bis dahin über die praktische Philosophie gesagt worden war, schmiedet er zu einer geschlossenen Kette von Gedanken zusammen. Das Kunstwerk hat wie bei Kant in seiner dritten Kritik die Rolle, Natur und Freiheit zu verbinden. In seinem Identitätssystem greift er statt zum ontologisch dialektischen Denken zum ontologisch undialektischen Anschauen. Spinoza hat über Kant den Sieg davongetragen. Dies ist zugleich ein Sieg der Natur- über Transzendentalphilosophie, der Welt- über die Ichphilosophie (II, 118). Im Grunde genommen ist es aber tatsächlich gar nichts anderes als alte Naturphilosophie, die hier zum Vorschein kommt.

Nun tritt H e g e l auf den Plan, zuerst in einer Schrift über die Differenzen des Fichteschen und Schellingschen Systems. Schon hier zeigt sich die Begeisterung des Verfassers für Hegel. Hegel hat die genaueste Kenntnis des bisher vom deutschen Idealismus Geleisteten. „Angetan mit der ganzen Bildung, die bis zu ihm erarbeitet war, als ein Mensch, der die Ideen aus der Epoche von Leibniz, Winkelmann und Lessing bis Jakobi und Herder lebendig in sich trägt, der die Griechen ebenso gründlich studiert, wie er heiß mit dem Christentum gerungen, der die Ideale beider an der Kan-

tisch-Ficteschen Philosophie und diese wiederum an den Idealen jener gemessen, und in diesem Kampf sich ein eigenes Weltbild geschaffen hat, so tritt Hegel, angetan mit der schweren Rüstung des Historikers und mit dem scharfen Schwerte des Denkers auf den Plan" (II, 143 f.).

Erst Hegel und Hegel allein wagte es, in der Philosophie den Standpunkt des Lebens zu wahren. Dadurch schuf er den absoluten Idealismus als Philosophie des absoluten Lebens (II, 215). Hegel verwandelt den naturphilosophisch-ästhetischen in den geistphilosophisch-religiösen Idealismus (II, 218). Das Problem, auf das Hegel lossteuert, ist Suprematie des Geistes über die Natur. Es ist in seiner Spekulation vom protestantischen Christentum beeinflußt. Wenn behauptet wird, in Hegels Philosophie durchdringen sich die größten weltgeschichtlichen Mächte, Antike und Christentum, wie nie zuvor, so bleibt der Verfasser den Beweis schuldig. Ebenso ist es Geschichtskonstruktion zu behaupten, im Thomismus habe die Objektivität des Gedankens, des Begriffes, der Wissenschaft, der Institution die Oberhand gewonnen über die Innerlichkeit der Seele (II, 256). Im Gegenteil: harmonische Vermählung von beiden kennzeichnet den Thomismus. Aber bei allem können wir dem Verfasser nicht absprechen, daß seine Ausführungen über Christentum, Renaissance, Reformation geistreich sind, allerdings mehr geistreich als wahr.

Hegel ist der große Synthetiker, wie Kant der große Analytiker. Gott und Geist, steht über der Eingangspforte zu Hegels Metaphysik. Hegel kennt nicht mehr ein Absolutes außerhalb des Relativen, er läßt auch den Gegensatz Rationalismus und Irrationalismus hinter sich. Sehr gut sind Kroners Ausführungen über das Irrationale. Bei Hegel wird Fichtes Dialektik des endlichen Denkens zur Dialektik des absoluten Denkens. Der kritische Idealismus, der bei Fichte zum ethischen, bei Schelling zum ästhetischen geworden ist, wird bei Hegel zum logischen, so daß aber die beiden erstgenannten in ihn aufgenommen werden. Hegel macht das Denken nicht zum Wesen der Dinge. Sein Panlogismus, sein Intellektualismus, sein Rationalismus ist ein Märchen (II, 301).

In der Phänomenologie des Geistes tritt Hegel zum ersten Mal als Schöpfer eines neuen philosophischen Systemes auf. Das Neue, was er zu sagen hat, verdichtet sich im Begriff des Geistes. Auf seinem Erfahrungsweg macht sich das Bewußtsein selbsttätig zum absoluten Selbstbewußtsein. Das Problem des Erkennens erweitert sich zum Problem des Lebens. Indem das Bewußtsein von Erfahrung zu Erfahrung schreitet, erweitert sich das Individuum zur Menschheit und wird zugleich die Menschheit in ihm sich ihrer selbst bewußt. — Die Logik setzt, was die Phänomenologie am Erfahrungswege des Bewußtseins erweist, als schon erwiesen voraus, daß nämlich Objekt und Subjekt des Wissens identisch sind. — Die Enzyklopädie ist die reichste und vollendetste Darstellung, die der deutsche Idealismus gefunden (II, 502). „Die Enzyklopädie ist das die Entwicklung des deutschen Idealismus abschließende und krönende Werk, dasjenige, in dem das die Epoche Kant bis Hegel durchwaltende lebendige Ewigkeitsbewußtsein den Begriff seiner selbst findet, als den des sich denkend offenbarenden absoluten Geistes" (II, 505).

Wir können dem Verfasser nicht in die Einzelheiten der Darstellung der Philosophie Hegels folgen. Diese Zeilen wollten ja nur ein rascher Gang durch Kroners großes, aufschlußreiches Werk sein. Wir haben übrigens den Eindruck, als ob er bei Hegel nicht so sehr über der Sache stehe, als es bei den vorhergehenden Abschnitten der Fall ist. Das ist bei der ungeheuren Subtilität der Hegelschen Gedankengänge auch gar nicht zu verwundern. Auf jeden Fall stellt Kroners Werk eine ganz gediegene, gründliche und sorgfältige Leistung dar; sein Studium wird auch für den, der den Standpunkt des Idealismus nicht zu teilen vermag, überaus fruchtbar und anregend. Das Werk ist darum angelegentlich zu empfehlen.

P. Justinus Albrecht / Grüssau.

Benediktinische Lebensbilder

Ein für die Geschichte des Benediktinerordens und insbesondere der Mauriner wichtiges Werk, das der französische Benediktiner Dom Heurtebize im Archive de la France Monastique herausgibt, ist kürzlich mit dem dritten Bande vollständig geworden: La vie des Justes.[1] Mit vielen wertvollen Anmerkungen zur monastischen Orts-, Personen- und Literaturgeschichte ausgestattet, umfaßt es auf Grund des in der Pariser Nationalbibliothek aufbewahrten handschriftlichen Nachlasses unseres großen Dom Martène, dessen bemerkenswertes Persönlichkeitsbild aus der Feder des Herausgebers den ersten Band und damit das ganze Werk einleitet, gegen 300 Lebensbilder von Mitgliedern der Maurinerkongregation seit ihrer Gründung (1618) bis in die Zeit von Dom Martènes Tode im Jahre 1739, von der oft nur wenige Zeilen bietenden Skizze bis zum vollendeten Gemälde.

In bunter Mischung treten in dieser ehrwürdigen Versammlung Oblaten, Brüder, einfache Priestermönche und hervorragende Kongregationsobere verschiedener Grade auf, zumeist in der lebensvollen Gestaltung, wie sie sich eben aus der Aufzeigung charakteristischer Einzelheiten ergibt. In langer Reihe sehen wir da Muster und sogar Helden der Wissenschaft und der klösterlichen Arbeit, der klösterlichen Zucht und des Seeleneifers, der Armut und der Selbstverleugnung, des Gebetes und des Opfers, kurzum aller Tugenden des monastischen und des christlichen Lebens an uns vorüberziehen. Darunter sind auch Gestalten, die, wenn sie nicht den Charakterzug der Kinder Gottes, den heitern Widerschein des innern Friedens auf ihrem Antlitz trügen, einen schrecken könnten, z. B. jene zwei, die zur Durchführung der Reform in ein fremdes Kloster geschickt, sich am Sonntag ihre Suppe für die ganze Woche kochten, und jener andere, dem zur Nachtruhe ein Holzscheit unter dem Kopfe und der nackte Boden genügte, und noch einer, der nur von Überbleibseln des Tisches, und gab's auch deren keine, von trockenem Brote lebte. Dazwischen hinein begegnen uns aber auch hin und wieder Originale und Eigenbrötler, wie beispielsweise jener Rheumatiker, der den Besuch eines Heilbades ablehnte, dann aber sich selbst den Doktor machte, indem er die schmerzende Stelle mit einer im Feuer erhitzten kleinen Schaufel und dann die Wunde mit Salz und Essig bearbeitete. Er wurde gesund. Als er aber schließlich doch zum Sterben kam und vom Subprior gefragt wurde, ob er nicht etwas auf dem Gewissen habe, was ihm Sorge mache, antwortete er: „Nein, höchstens das eine, daß ich einmal Superior war." Einzelne Persönlichkeiten, wie ein Dom Besnard, Dom Rolle, Dom Tarisse, Dom Tassin, Dom Tesnière, Dom de Mongin, Dom Harel, Dom de l'Hostallerie und andere Grundpfeiler und Leuchten der Kongregation treten naturgemäß aus der Allgemeinheit vorteilhaft heraus.

Es handelt sich in dem Werke nicht um eine ganz selbständige Arbeit Dom Martènes selber, sondern zum größten Teil um eine Sammlung von Mitteilungen an ihn, bei denen freilich manchmal allzu große Gläubigkeit gewaltet haben dürfte. Diese Mitteilungen hatte er sich aus den Klöstern der Kongregation erbeten, als es ihm wieder einmal mit niederdrückender Betrübnis zum Bewußtsein gekommen war, daß aus Gründen der Bescheidenheit so viele große und bewundernswerte Leistungen an Wissenschaft, sowie Heiligkeit und Verdienst des Lebens, durch die eine Unzahl von Mitgliedern der Kongregation sich ausgezeichnet hätten, der Kirche wie der öffentlichen und der persönlichen Erbauung verloren gingen, und daß, während man in anderen Orden mit Recht die Kanonisierung solcher Männer betreiben würde, uns kaum noch ein Rest der Erinnerung an sie übrig geblieben sei. — Ein Ausschnitt aus dem Lebensbilde eines dieser durch ihr bewunderungswürdiges Beispiel hervorragenden Persönlichkeiten, von denen Dom Martène eine ganze Reihe ausdrücklich nennt, möge als charakteristischer Beleg den vorliegenden Bericht über das in ausgiebigem Maße lehrreiche, erbauliche, anregende und zugleich auch nicht wenig unterhaltende Werk beschließen.

[1] 8° (128 u. 171 u. 230 S.) Ligugé (Vienne), Abbaye Saint-Martin. Frs 60.—

Schon in frühester Jugend hatte **Dom Anselm Rolle** im heimatlichen Kloster La Réole (Gironde) das Gewand des heiligen Vaters Benediktus genommen. Er war reich an Vorzügen der äußeren Erscheinung, des Geistes und des Herzens, deren Eindruck er durch seine liebenswürdige Bescheidenheit unbewußt nur noch steigerte. Im Besitz eines gründlichen Wissens, durch das er zeitlebens eine Zierde des berühmten Pariser Collège de Cluny bleiben sollte, erfahren im geistlichen Leben, in das er von zwei bedeutenden Männern, dem Vater der Kongregation von St. Maur, Dom Laurent Besnard, und Dom Didier de la Cour (vgl. diese Zeitschr. 5. Jhg. [1923], 418 f.), dem Gründer der lothringischen Reformkongregation von St. Vannes und St. Hidulphe, eingeführt worden war, verfügte er über alle Voraussetzungen, die ihn in seinem Kreise zu Ansehen und Einfluß bringen mußten. In der Tat wurde er, der sich durch den erleuchteten Eifer und den Erfolg in Durchführung der Reform von Jumièges in der Normandie und von St. Augustin zu Limoges auch als einen Mann größter Vertrauenswürdigkeit erwiesen hatte, zum Visitator der Kongregation von St. Vannes gewählt und gelegentlich der Gründung der Kongregation der Mauriner zum Koadjutor des ersten Generalsuperiors bestellt.

In dieser Eigenschaft kam Dom Rolle im Jahre 1622 nach **Mont St. Michel** mit dem Auftrage, auch dort die monastische Zucht wieder aufzurichten. Das uralte Kloster, durch das Märchenhafte seiner Lage auf einer Felseninsel vor der bretonisch-normannischen Küste wie seiner Kunstbauten berühmt, war damals in den Händen des Kommendatarabtes Heinrich von Lothringen, der dieses glänzende Benefizium schon seit seinem fünften Lebensjahre besaß und bis 1641 in dessen Besitz verblieb. Glücklicherweise zeigte sich sein weltlicher Großstatthalter Jean de Barcillon dem Gedanken einer Reform günstig und eines Sinnes mit dem Regularobern des Klosters, dem Prior Dom Henry Dupont, mit dem er seit der gemeinsam verlebten Studienzeit im Collège de Cluny befreundet war. Die Reform bot also glückliche Aussichten, zumal da auch Dom Rolle wegen seiner persönlichen Vorzüge für das Unternehmen wie geschaffen war. Man hatte indes zu wenig mit den Mönchen selbst gerechnet, die sich der Reform unterziehen sollten. Sie teilten die gute Gesinnung ihres Priors leider nicht. So hatte Dom Rolle bei seiner Ankunft im Inselkloster einen recht schlechten Empfang zu erleben. Er mußte sich von den „Alten" (les Anciens) allerlei unangenehme Dinge sagen lassen. Sie verlangten sogar von ihm, daß er das Kloster unverzüglich wieder verlasse. Das einzige, was sie ihm schließlich noch zugestanden, war die Erlaubnis, in die Kirche einzutreten und zu beten. Damit hatten die Widerstrebenden aber ahnungslos über ihr eigenes Geschick und des Klosters Zukunft entschieden. Eine stärkere Macht sollte in die Wirrnisse eingreifen.

Bis tief in die Nacht hinein lag Dom Rolle um Kraft und Erleuchtung betend auf den Knien, mit Dank gegen Gott, daß er ihm die Gnade gegeben, um seiner unendlichen Barmherzigkeit willen leiden zu dürfen. Als aber die Mitternacht nahte, sollte er auf eine ganz ungewöhnliche Art erfahren, wie angenehm dem Himmel die Ergüsse seiner frommen Herzensstimmung waren. Die ganze Kirche sah er mit einemmal in hellem Glanze erstrahlen; ihr himmlischer Schutzherr St. Michael erschien ihm, redete ihm mit tröstenden Worten zu und versicherte ihm, daß seine Reise nicht umsonst gewesen sei, daß man vielmehr Gott dem Herrn in diesem Kloster wieder aufrichtig dienen werde. Außerdem gab er ihm noch zu verstehen, daß die Vorsehung auch mit seiner Kongregation große Absichten habe. Durch dieses Gesicht gestärkt und aufgerichtet, setzte nun Dom Rolle sein Gebet bis in die Morgenfrühe fort; dann feierte er das heilige Opfer. Als er sich schließlich anschickte abzureisen, erlebte er etwas ganz Unerwartetes. Die „Alten" waren inzwischen, wie erzählt wird, aus Wölfen Lämmer geworden und baten ihn, daß er bleiben möge; ja, sie verlangten sogar einmütig die Annahme der Reform. — Die Gebetsmacht hatte sich damit als reichlich gelohnt erwiesen. Wie gesegnet dann aber Dom Rolles Wirken für die Reform auf Mont St. Michel gewesen und wie nachhaltig für die Folgezeit, darüber berichtet die Geschichte des Ordens.

Dom Rolle wurde im Jahre darauf und abermals 1625 zum Präsidenten des Generalkapitels der Kongregation gewählt. Auch verwaltete er das Amt des Provinzialvisitators von Aquitanien und in den wichtigen Klöstern von Toulouse und Bordeaux das des Priors, d. h. nach der Verfassung der Mauriner des örtlichen ersten Obern. Immer tätig sammelte und kopierte er, wozu ihm seine amtlichen Reisen eine vorteilhafte Gelegenheit boten, alle ihm zugänglichen Kommentare zur heiligen Regel und schrieb auch eigene Erklärungen dazu, die teilweise noch in der Urschrift in der Pariser Nationalbibliothek erhalten sind. Besonders ehrenvoll für ihn ist die Tatsache, daß er als der geistige Urheber des später von Dom Mabillon so glänzend, wenn auch nicht vollständig durchgeführten Gedankens der Sammlung aller echten Akten der Heiligen des Ordens zu gelten hat.

Im wohlbegründeten Rufe der Heiligkeit starb Dom Rolle am 13. August 1627 als Prior des Heiligkreuz-Klosters von Bordeaux, nachdem er noch zuvor auf dem Krankenlager seinen Mönchen, um sie in ihrer Armut zu trösten und zu treuer Pflichterfüllung zu ermuntern, von seiner Gebetsnacht auf Mont St. Michel und von den — später so sehr zum Staunen der Mit- und Nachwelt in Erfüllung gegangenen — Verheißungen über das Gedeihen der Kongregation von St. Maur erzählt hatte.

P. Cornelius Kniel / Beuron-Tettenweis.

Ultra Montes

Neue Italienbücher begegnen zunächst wohl einer gewissen Zurückhaltung. Was werden nach Göthes „Italienischer Reise“ samt ihren vielen Nachfolgern aus katholischer und nichtkatholischer Feder bis auf die Zeit des jüngsten Jubiläums neueste Kompilger und Italienbewunderer noch zu sagen wissen, das nicht schon gesagt ist? Vorsichtig gab darum L. Mathar seinem gut und reich illustrierten, bei der Bonner Buchgemeinde erschienenen Italienbuch Primavera (vgl. B. M. 1926, 275ff.) den Untertitel: Frühlingsfahrten ins unbekannte Italien. Was er uns bietet, ist in vielfacher Hinsicht neu, in der Sache wie in der persönlichen Empfindung des schauenden Dichters, der im klassischen Lande der Kunst und charakteristischer Menschentypen bis in kleine Städtchen hinein Köstliches zu erkunden weiß.

Fast noch origineller und willkommener ist G. Mönius' „Italienische Reise“, nach Ausstattung und Gehalt ein rechtes, prächtiges, preiswertes Herderbuch (462 S., Freiburg 1925), dem ein hoch geistiger Grundzug eignet. Weniger der Dichter als der weitblickende Kulturphilosoph und Historiker führt hier die Feder. Der aufgeschlossene Mensch, der rückwärts blickend spontan auch vorwärts und in die Gegenwart schauen kann, der bewußte Katholik, dessen priesterliche Augen sich mit besonderer Lust an den kulturschöpferischen Kräften der katholischen Kirche erquicken (V), durchzieht mit dem Leser die denkwürdigen Kulturstätten des Südens, betrachtend und bewundernd, vergleichend und nachdenklich fragend, anregend und fesselnd von der ersten bis zur letzten Seite. Die ungesucht natürliche und doch gewinnend edle Darstellung läßt den klaren Blick aufs Wesentliche deutlich erkennen. Es ist ein bezeichnender Ausruf, der den schon in die Schönheit Luganos Versunkenen aufrüttelt: „Entlasse mich, glückliches Städtchen! Schon zu lange weilte ich bei dir. Kam ich doch wie ein Eroberer über die Alpen und nicht wie ein Liebhaber im Blütenalter“ (5). Diese Italienfahrt ist nicht nur Genießen, sondern verantwortungsbewußte Schule und Ernte. Um in dem Vielen, Fruchtbaren eines zu vermerken, verspürt der benediktinisch Eingestellte deutlich die geistesverwandte Psyche im ganzen Buch, ganz besonders natürlich da, wo das Verweilen an benediktinischen Stätten: Montekassino, Subiako usw. (193ff., 328ff.) förmlich zu einem Bekenntnis zwingt. Daß dies den sachlichen Blick für andere Art und Aufgabe nicht beeinträchtigt, zeigen die Reflexionen zu St. Ignatius (297), Assisi und St. Franziskus (345) sowie St. Dominikus (365): überaus interessante Erwägungen für sich und zu gegenseitigem Vergleichen.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Bücherschau

Theologie und Philosophie.

Sägmüller, Prof. Dr. Joh. B. / Lehrbuch des kath. Kirchenrechts. Vierte, auf Grund des C. J. C. vollst. umgearb. Aufl. I. Bd. 2. T. Die Quellen des Kirchenrechts. gr. 8° (IV und 151 — 278 S.) Freiburg 1926, Herder. M. 5.—

Erfreulicherweise macht die Neubearbeitung des Sägmüllerschen Lehrbuches gute Fortschritte. Der vorliegende zweite Teil handelt von den Quellen des Kirchenrechts. Der Verfasser behält seine frühere Einteilung in materielle und formelle Quellen bei. Auch die Anordnung der einzelnen Unterabteilungen ist im allgemeinen unverändert geblieben, soweit nicht durch das neue Recht eine Änderung geboten war (z. B. in § 31: Zeitberechnung; § 32: Manuskript; § 50 ff.: der Codex iuris canonici). Die seit der letzten Auflage erschienene Literatur ist gewissenhaft nachgetragen. Kann man auch in manchen Punkten andrer Meinung sein — so dürfte z. B. die Ansicht des Verfassers über die Träger von kirchlichem Gewohnheitsrecht nicht ganz richtig sein — und wünschte man auch einige Teile, z. B. den Abschnitt über die Zeitberechnung, etwas ausführlicher, so ist doch im allgemeinen die dargebotene Lehre vortrefflich. Auch dieser zweite Teil zeigt wie der erste (vgl. diese Zeitschrift VIII [1926], 156 f.) den Verfasser als erfahrenen Meister und kann aufs beste empfohlen werden.

P. Suso Mayer / Beuron.

Rieg, Präl. B. / Predigten auf die Sonn- u. Festtage des Kirchenjahres. 1. Bd.: Erster Adventssonntag bis sechster Sonntag nach Erscheinung. 8° (VIII u. 184 S.) Rottenburg a. N. 1927, W. Bader. M. 3.40

Der verdiente Herausgeber von Stiegeles Predigten und Vorträgen schenkt uns hier die reife Frucht seiner eigenen langjährigen Tätigkeit im Dienste des Wortes Gottes. Rieg eignet wie seinem Vorgänger Stiegele eine seltene homiletische Begabung, die er durch eifrige Verkündung des Gotteswortes und durch den Unterricht der angehenden Prediger im Seminar zur Meisterschaft entwickelt hat. Wir verstehen es, daß kein Geringerer als der hochselige Bischof Keppler die Herausgabe dieser Predigten gewünscht und veranlaßt hat. Sie erfüllen fast restlos alle Anforderungen, die man an eine gute Predigt stellt. Im einzelnen seien hervorgehoben: Die Einstellung in das liturgische Jahr der Kirche und die reiche Verwendung der Brevier- und Meßtexte (vgl. besonders die vier Adventspredigten und die Predigt auf das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariä), die tiefe Erfassung der kirchlichen Glaubenslehre und nicht an letzter Stelle die Vertrautheit mit der Hl. Schrift und den Kirchenvätern. Die Väter kommen noch mehr und wuchtiger zur Geltung als bei Stiegele.

Die Predigt ist meist auf ein Schriftwort aufgebaut, so daß Thema und Schrifttext sich decken. Mit dieser sog. biblischen Text- und Spruchpredigt wechseln Musterhomilien. Die Hauptstärke des Verfassers liegt in der Einwirkung auf den Affekt. Dank seiner reichen Seelenkenntnis und eindringlichen Sprache weiß er immer die rechten Saiten in den verschieden gearteten Zuhörern zum Schwingen zu bringen, das Gemüt zu entzünden und den Willen zu einem festen Entschluß zu bestimmen. Die Disposition ist klar und durchsichtig, der Stil edel, vornehm und flüssig, die Darstellung durch Bilder und Vergleiche belebt, anregend, erwärmend und begeisternd. Auch die äußeren Vorzüge seien nicht mit Stillschweigen übergangen: das handliche Format und der schöne, gefällige Druck.

Besondern Dank wissen wir dem Verfasser, daß er bei den Zitaten aus den Vätern die Fundstelle immer angegeben und in den Anmerkungen manche seiner Ausführungen durch Väterstellen beleuchtet hat. Die Predigt auf das Fest des Namens Jesu zeigt, wie man ein Meßformular homiletisch bearbeiten kann. Doch hätten die Meßtexte vielleicht noch inniger mit dem Mysterium, mit Wandlung und Kommunion, in Beziehung gebracht und so in ihrer vollen Bedeutung erfaßt werden sollen.

Mit besonderer Freude begrüßen die ehemaligen Schüler des verehrten Verfassers diese kostbare Gabe der geistlichen Beredsamkeit. Sie wünschen und beten zu Gott, er möge ihrem geschätzten Lehrer Gesundheit und Kraft geben, dem ersten Bande bald weitere folgen zu lassen.

P. Ignatius Stützle / Maria Laach.

Fahsel, Helmut / Meine Vorträge. kl. 8° (34 S.) Freiburg 1925, Herder. M. —.80
— Die Überwindung des Pessimismus. Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer. gr. 8° (X u. 86 S.) ebd. 1925. M. 2.—
— Gespräche mit einem Gottlosen. gr. 8° (VIII u. 214 S.) ebd. 1926. M. 4.20; geb. 6.—

1. Vorliegende Broschüre ist eine kurze, sehr klare Zusammenfassung der Vorträge, die der Konvertit Kaplan Fahsel im Winter 1924 zu 1925 in Berlin unter ungeheurem Zulauf gehalten hat. Noch deutlich spürt man selbst aus den wenigen Seiten die Größe und Weite des Geistes, die sich in jenen philosophischen Vorträgen so glänzend zeigte. Von dem Grundsatze ausgehend, daß es Aufgabe der Philosophie sei, die Probleme nicht zu vermehren, sondern „das Besondere, das uns empirisch entgegentritt, unter e i n e r höchsten Idee zusammenzufassen", durchwandert Fahsel die bedeutendsten philosophischen Schulen von Pythagoras, Sokrates etc. bis zu Kant, Schopenhauer und Nietzsche und prüft sie auf ihren Wahrheitsgehalt. Es ist ihm darum zu tun, die „wirklichen Lebensideen" aus der Geschichte der Philosophie herauszuheben und die großen Denker in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Menschheit zu behandeln. Als echter Metaphysiker dringt er in seinen Untersuchungen bis zum höchsten, unendlich realen Sein vor, dem alles untergeordnet ist. Obwohl er die beiden Gebiete der Theologie und Philosophie streng abgrenzt, wird er nicht müde, eine Trennung oder gar Gegensätzlichkeit der beiden auf das Entschiedenste zu verwerfen. Wer die Vorträge Fahsels gehört hat, findet in dem Büchlein eine wertvolle Zusammenstellung der Hauptgedanken; allen andern aber bietet es sehr viel dankenswerte Anregung.

2. Es liegt in der Psyche des Konvertiten, was er selbst in hartem Ringen erkämpft, auch anderen zugänglich zu machen. Aus diesem Bestreben heraus mag das Buch: „Die Überwindung des Pessimismus" entstanden sein. Es ist Fahsels eigene Konversionsgeschichte. Daß er begeisterter Anhänger Schopenhauers war, zeugt für die Größe und Konsequenz seines Geistes. Nachdem er aber einmal durch die Berührung mit den christlichen Mystikern (Tauler, Suso, St. Bernard usw.) und durch einen Vergleich der buddhistischen Aszeten mit den christlichen zu der Bejahung eines außerhalb der Welt existierenden, unendlich geistigen Schöpfers gekommen war, blieb ihm nur noch die letzte große Konsequenz, vom „Pessimismus als System", zum christlichen Optimismus überzugehen. Im Katholizismus mit seiner Bejahung fand er restlose Klärung seiner Fragen, während er in Schopenhauers System den einen großen Widerspruch klar erkannte, demzufolge der Wille zum Leben gegen den Willen, dem Leben zu entsagen, ankämpft. Somit bietet das Buch die Lehre Schopenhauers, sodann die Kritik dieser Lehre und schließlich die Weltbejahung des Christentums. Man könnte es eine Art Consolatio philosophiæ nennen. Wem die großen Probleme des Leidens und des Übels auf der Seele brennen, der wird gern zu dem Buche greifen. Wir müssen ja alle durch den Pessimismus zum Optimismus vorschreiten. In der Harmonie zwischen Erkenntnis und Willen und unseres Geistes mit Gottes Geist liegt die Lösung. In wirkungsvoller Antithese zu der lähmenden, hoffnungslosen Weltverleugnung des Pessimismus stellt das Buch eine glänzende Rechtfertigung der christlichen Aszese und ihres frohen Optimismus mitten in harter Weltentsagung dar.

3. Ein echter Thomist in der Form und Sprache der Modernen kämpft mit einem Ungläubigen der Moderne. Man denkt an die zwingende Logik scholastischer Disputationen, wenn man das Gespräch des Kaplans mit dem Gottlosen liest. In oft erschreckender Weise offenbart sich in den Einwänden des Gottlosen, den man sich als einen Menschen direkt von der Straße einer heutigen Großstadt weg denken muß, die Psyche eines geschworenen Gottesleugners. Die Antworten des Kaplans sind ebenso tief und wahr, wie psychologisch zutreffend. Es kommen die Probleme zur Sprache, die im Kopfe des heutigen Groß-

stadtmenschen schwirren: Glaube, Glauben und Wissen, Offenbarung, Gnade, Sünde, Kirche usw. Das Vorgehen Fahsels ist sehr fein und taktvoll. In größter Weitherzigkeit erkennt er jedes Körnchen Wahrheit in den Entgegnungen des Gottlosen an. Dabei wahrt er aber peinlichst in scharfer Klarheit seinen eigenen Standpunkt.

Der Gottlose ist gerecht und kann am Schluß nicht umhin, das System der katholischen Lehre zu bewundern. Die Bekehrung darf nicht erwartet werden. Das ist Sache der Gnade Gottes, nicht aber Endziel einer Disputation. Wer es mit den Schwierigkeiten moderner Menschen zu tun hat, lese dieses Buch wiederholt durch. Fast auf jede Frage wird er eine treffliche Antwort finden. Die größte Errungenschaft des Buches mag aber die sein, daß es dem Thomismus in ganz hervorragender Weise den Weg in die Moderne hinein geöffnet hat. Das moderne Denken im Kampf mit der Lehre der Kirche, durch die Lehre und Systematik des Thomismus zur Anerkennung, ja Bewunderung der kirchlichen Lehre gebracht, ist der Wert des tiefen, freilich nicht immer leichten Buches. Eine spannende Dramatik des Ringens um die Wahrheit liegt uns in diesem interessanten Buche vor. Fahsel ist ein Geist, der die moderne Zeit ganz erfaßt hat und als lebendiger Mensch unter den heutigen Menschen steht.

P. Paulus Schneider / Weingarten.

Raupert, J. Godfrey / Der Spiritismus im Licht der vollen Wahrheit. gr. 8° (82 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia.

Das Büchlein ergeht sich über einen ebenso interessanten wie zeitgemäßen Gegenstand. Was es besonders wertvoll macht, ist nicht so sehr die Lehre, die es entwickelt, als vielmehr die Tatsachen, auf denen es zu fußen scheint. Der Verfasser spricht aus Erfahrung. Die Theorie dagegen, durch die er die Tatsachen erklären möchte, ist nicht nur sehr strittig, sondern bricht sich an den Tatsachen selber. Es ließe sich nichts dagegen sagen, wenn der Verfasser sich darauf beschränkt hätte, seine Theorie einfach zu entwickeln; sie dem Leser geradezu aufzwingen zu wollen, nimmt von vornherein gegen sie ein.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Biographie und geistl. Leben.

Segmüller, P. Frid. OSB. / Pius X. Leben eines Dieners Gottes der Neuzeit. Mit Bild. kl. 8° (214) Einsiedeln 1926, Benziger. Gzl. M. 3.—

Damm, P. Jos. OSB. / Papst Pius X. als Priesterideal zur Weckung von Priesterberufen. Mit Bildern. kl. 8° (98) München (7) 1926, Salesianer-Verlag. M. 1.25

1. Einfach und schlicht, wie der große Papst sich selber gab, ist auch diese kurzgefaßte Lebensbeschreibung. Gerade dadurch gewinnt man einen Einblick in das stille, heilige Seelenleben und dabei doch auch in die Fülle großartiger Arbeitsleistung des einfachen Seelsorgers und des Oberhirten bis auf Petri Stuhl. Pius' X. Bedeutung in seinem Leben und Wirken erschöpfend darzustellen, ist nicht die Absicht des Verfassers; aber die Liebe und Verehrung zu diesem heiligmäßigen Papste verbreitet und vertieft das fein ausgestattete Büchlein erfolgreich. Nicht wenige Druckfehler sind in einer Neuauflage zu beseitigen.

2. Wer die furchtbare Not der modernen Seele und den schreienden Priestermangel im In- und Ausland kennt, der muß als Katholik über jeden Versuch zur Abstellung dieser Not sich freuen. Dies Büchlein ist ein Versuch, der sehr erfolgreich zu werden verspricht. Idealgestalten entflammen die Herzen mehr als die schönsten Theorien. In schlichter Sprache wird das schlichte Leben des großen Papstes geschildert; nicht die Wirksamkeit Pius' X. als des großen Völkerhirten, nicht seine kirchenpolitische Tätigkeit bildet den Gegenstand dieser Seiten: die priesterlichen, in der Tiefe der Seele verwurzelten und doch sein ganzes Wirken so hell bestrahlenden Eigenschaften werden dem Leser vorgeführt, der ihre ersten Anzeichen im Knaben, ihr Wachsen im Studenten, ihre Entfaltung und ihre Früchte im Priester, Bischof und Papst sieht. Aber auch die Quelle dieser Eigenschaften lernt der Leser kennen: die tieffromme, von echt katholischem Geist durchseelte Familie, der der heiligmäßige Papst entstammt. So kann das Büchlein jeder katholischen Familie, besonders aber Jugendlichen warm empfohlen werden; vielleicht ruft es mancher jungen Seele zu: „Geh' auch du in meinen Weinberg!"

P. Adalbert v. Neipperg / Beuron.

Treitz, Pf. Jak. / Michael Felix Korum, Bischof von Trier (1840—1921). Ein Lebens- und Zeitbild. Mit vier Bildern. gr. 8° (427 S.) München 1925, Theatiner-Verlag. Geb. M. 12.—

Mit einem Starken und Ganzen gehen zu dürfen, ist immer Freude und Gnade. Das gibt dem „Lebens- und Zeitbild" des seligen Trierer Bischofs seinen hohen Wert. Daß Michael Felix Korum ein Ganzer und ganz Bischof gewesen ist, wird ihm wohl der ärgste Gegner nicht abstreiten können. Die Treitzsche Biographie ist kein Geschichtswerk, sondern „ein warm gezeichnetes Lebensbild" für alle, denen er lieb und teuer war, kostbarer Lehre und kleiner, wertvoller Züge aus seinem Leben voll. Schade nur, daß man ohne Aufzeichnungen beim Lesen des fehlenden Sachverzeichnisses wegen vieles kaum wiederfindet.

Die Urkraft des kerngesunden Lehrersohnes aus dem Elsaß, eine früh entwickelte französische Geistigkeit und die bewährte Innsbrucker theologische und aszetische Schulung haben seiner Persönlichkeit das entschiedene Gepräge gegeben. Führerwille, Rednertalent und die steigende Einflußsphäre der kirchlichen Stellung haben die Kräfte dieser Persönlichkeit dauernd wach gehalten und für Tausende flüssig gemacht. Welche Seelenstärke gehörte allein dazu, sich bis 1871 unter französischer Herrschaft als Franzose zu fühlen und, ohne sein Herz zu verleugnen, gehorsam dem kirchlichen Rufe und entsprechend dem Wunsch der Regierung (Bismarcks) ein preußisches Bistum nicht tot und widerwillig zu übernehmen, sondern es zu umfangen „wie eine liebe mir von Gott gegebene Braut, und ihr in allem, in Lust und Schmerz, in Freud und Leid treu zur Seite zu stehen, Weh und Wonne mit ihr teilend" (82). So der erste Hirtenbrief; man vgl. dazu den vorausgehenden Briefwechsel, vor allem aber die ergreifende Abschiedspredigt im Münster zu Straßburg (73 f.). Ein anderer Zug: Im „Trierer Schulstreit" sollte er die Verantwortung für die Veröffentlichung seines Kanzelerlasses von sich auf andere abwälzen; so etwas war ihm ganz unmöglich. Dann mußte er auf ausdrückliches Ersuchen Roms (134) des lieben Friedens halber einen Religionslehrer an der konfessionslosen Staatsschule anstellen. Er bot seine Demission an: „Ein General zerbricht seinen Degen nicht vor der Front, sondern stirbt." Der Hl. Stuhl entschied: „Submission nicht Demission, Gehorsam nicht Abschied." Er gehorchte schweren Herzens. Nach 15 Jahren hatte er aber die Genugtuung, daß ihm der ehemalige Unterstaatssekretär Rampollas und nunmehrige Papst Benedikt XV. erklärte, er sei, wie die Dinge lagen, seinerzeit vollkommen im Recht gewesen.

Wie viel des Erbaulichen, Anfeuernden und Nachahmenswerten findet sich in diesem Buche und Bischofsleben! Zum Beispiel, daß er auf Nikotin verzichtet, um in der Seelsorge nicht lästig zu fallen, daß er trotz aller Arbeitsmühe täglich vor 5 Uhr aufsteht und eine volle Stunde Betrachtung, eine halbe Stunde kniender Schriftlesung, weitere dreiviertel Stunden für geistliche Lesung, Nachfolge Christi und Heiligenleben als nötig und möglich erachtet. Ebenso sucht er jährlich eine 6—8 tägige Exerzitienstille auf; zweimal hat er auch die großen 30 tägigen Übungen gemacht.

Bischof Korum galt als Kampfnatur. Den Kampf des Kampfes wegen (332) hat er sicher nie gesucht. Nach der Abtsweihe in Maria-Laach (Juli 1913) erhob sich bei Tisch der Bischof in seiner ehrwürdigen Gestalt, und mit einer Betonung sondergleichen sprach er damals vom Strom des Friedens, der von St. Benedikts Krypta in Montekassino bildlich und tatsächlich ausgeht. Dann drückte er, anknüpfend an die Symbole der Evangelisten, mit viel Geist und Herz dem neuen Abte seine Wünsche aus: er erflehe ihm das Adlerauge tiefer göttlicher Einsichten, den unerschrocken einstehenden Mut des Löwen, die nie versagende Opferkraft des Opfertieres und über allem die Liebe des Menschen unter Menschen.

Wir sind dem ehemaligen Pfarrherrn von St. Matthias zu aufrichtigem Danke für sein Lebensbild verpflichtet.

P. Sturmius Kegel / Beuron.

Das Siegel. Ein Jahrbuch katholischen Lebens. gr. 8°. 1. Bd. (197 S.) Leipzig 1925, Vier-Quellen-Verlag. 2. Bd. (116 S.) München 1926, Kösel & Pustet.

Ein jugendfrischer Geist weht aus diesen Jahrbüchern. Er wirkt um so erfrischen-

der, als unsere heutige Kulturumgebung merklich alternde Züge trägt. Die ohne Zweifel gewaltige Kultur, die mit der Renaissance anhob, ist ins Greisenalter eingetreten. Alle Versuche, ihr künstlich neues Leben einzuflößen, werden wohl scheitern müssen. Es ist eine selbstverständliche Reaktion, wenn sich in jugendlichen Gemütern etwas Neues regt und nach Gestaltung ringt. Das Eigenartige ist, daß die Bewegung, die sich als Ausdrucksorgan „Das Siegel" schuf, wohl die Frische, aber nicht das Unbeherrschte und Chaotische des Jugendlichen an sich trägt. Sie hat geradezu eine Leidenschaft für die Form und weist als charakteristische Züge eine bewußte Formbeherrschtheit auf. Wie könnte es auch anders sein! Geht sie doch mit einer gewissen Ausschließlichkeit bei der benediktinischen und liturgischen Form in die Schule. Ich sehe die Sendung dieser Jahrbücher darin, daß sie das unvergleichliche Erbgut benediktinischer und liturgischer Vergangenheit einer Gegenwart und einem Geschlecht vermitteln, die zu ihrem reichen Inhalt keine Form finden können und darum zur Formlosigkeit und damit zur Auflösung verurteilt wären.

Die Beiträge sowohl des ersten als des zweiten Jahrganges stammen fast alle von den beiden Herausgebern, P. Thomas Michels OSB. und Gottfried Hasenkamp. Ersterem verdanken wir eine Reihe feinempfundener und künstlerisch gestalteter Übersetzungen altchristlicher Hymnen und Gebete, letzterem viele Originalgedichte in liturgischem Stil. Auch wertvolle Aufsätze sind dazwischen eingestreut. Aufmerksam machen möchten wir vor allem auf die Übersetzung der bedeutsamen Rede Maritains auf den hl. Thomas im zweiten Band, zu der Karl Eschweiler eine ausgezeichnete Einleitung schrieb.

Surin, P. Jean Jos. SJ. / Lettres spirituelles. Edit. critique par L. Michel et S. Cavallera. [Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique, Fasc. I]. gr. 8° (L u. 385 S.) Toulouse 1926, Revue d'Ascétique et de Mystique. Fr. 20.—

In fünf Perioden verteilt werden hier die Briefe des berühmten französischen Mystikers aus der Gesellschaft Jesu veröffentlicht. Sie reichen vom Jahre 1630—1639. Von diesem Jahr an blieb Surin infolge eines gesundheitlichen Zusammenbruches unfähig, eine Korrespondenz zu führen. Erst von 1657 an sind wieder Briefe vorhanden. Nur auf Grund einer kritischen Lebensbeschreibung, die noch der Abfassung harrt, werden wir die Briefe voll zu würdigen vermögen. Auf der anderen Seite ist eine Lebensbeschreibung auf die Briefe als eine besonders bedeutsame Quelle angewiesen. Eine ausgezeichnete Einleitung, die Cavallera dem Band vorausschickt, gibt Rechenschaft über die wissenschaftliche Methode, die bei der Herausgabe zur Anwendung kam. Kurz gefaßte Notizen über das Leben Surins bringt ein erster Anhang, aufschlußreiche Auszüge aus Briefen des Jesuitengenerals über Lehre und Tätigkeit des Briefschreibers sind in einem zweiten Anhang enthalten, während ein dritter wertvolle Mitteilungen über die Adressaten macht. Die Briefe selber sind eine ausgiebige Fundgrube von Gedanken und Grundsätzen für die Theorie und Praxis des geistlichen Lebens.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Fischer, Pf. Joseph / Seelenpflege. Aufmunterung und Anleitung zu einem gesunden, glücklichen Seelenleben. 2. u. 3. Aufl. 8° (XII u. 228 S.) Freiburg 1926, Herder. Gzl. M. 4.60

In kurzen Darlegungen wird hier viel Treffliches gesagt. Jeder aufmerksame Leser wird für sein eigenes Verhalten nützliche Aufklärungen und Anregungen erhalten, der Priester, Seelsorger und Prediger auch beherzigenswerte Winke und Gedanken zur Verwendung für andere. Gar manche Wahrheit hat Fischers ‚Seelenpflege' schärfer behauptet und hervorgehoben, kräftiger und packender ausgesprochen, als sie für gewöhnlich dargeboten wird. Eine lichtvolle Einteilung trägt in hohem Maß zur Klarheit und Verwendbarkeit bei. Der Verfasser schöpft aus dem Vollen, aus eigener reicher Erfahrung und achtsamem, fleißigem Studium. Nicht allgemeine Billigung wird die Dreiteilung der Seelenkräfte: Verstand, Wille und Gemüt finden, noch weniger die Aufführung von 35 Tugendblumen. Diese wenigen Ausstellungen fallen aber bei der überreichen Fülle des trefflichen Gehaltes des Werkes nicht ins Gewicht.

P. Hieron. Kiene / Beuron-Kellenried.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Zur Jahrhundertfeier der brasilianischen Kongregation

Am 1. Juli 1927 sind hundert Jahre verflossen seit der Errichtung der brasilianischen Benediktinerkongregation. Es war eine Zeit herber Prüfung und schwerster Bedrückung, die diesen Zweig des Benediktinerordens dem Erliegen nahebrachte, zuletzt aber doch dessen hoffnungsvolles Aufleben schauen ließ.

Brasilien war eine portugiesische Kolonie. Aus Portugal kamen die ersten Benediktiner in die Terra da S. Cruz, in das Land des heiligen Kreuzes. Auch in Portugal hatte das Unwesen der Kommendataräbte in den Klöstern schwersten Schaden gebracht. Die Annahme der kassinesischen Reform, die bereits in Spanien Eingang gefunden und von Montserrat bzw. Valladolid nach Portugal gedrungen war, hatte auch hier neues Leben geweckt. Die Berufe mehrten sich wieder und frische Regsamkeit erstand in den reformierten Abteien. So konnte die erst 1528 neugebildete portugiesische Kongregation schon auf ihrem dritten Generalkapitel, das wie die übrigen im Hauptkloster Tibães bei Braga im Jahre 1581 gehalten wurde, die Entsendung einer Kolonie von Mönchen nach Brasilien beschließen. Eine Abordnung der Einwohnerschaft von Bahia, dem damaligen Sitz der Kolonialregierung, hatte dringend um Patres gebeten. Den Erstentsandten folgten bald andere nach, die die klösterliche Familie in Bahia verstärkten und mehrere Neugründungen, zumal in Rio de Janeiro (1590), Olinda (1592), S. Paulo (1598) ins Leben riefen. Sämtliche Klöster Brasiliens gehörten zur portugiesischen Kongregation, auf deren Generalkapitel jeweils ihre Äbte und sonstigen Obern auf die Dauer von drei Jahren ernannt wurden. Anscheinend fanden sich nicht genug auswanderungswillige Mönche, was in Anbetracht der damals so gefahrvollen Reise sowie des heißen Klimas in Brasilien und der übrigen dortigen Lebensverhältnisse unschwer verständlich ist. Deshalb mußte in der Folgezeit jeder Novize, der in eine portugiesische Abtei eintrat, sich verpflichten, wenn es der Gehorsam verlange, auch nach Brasilien zu ziehen. Im Profeßformular der damaligen Ritualien wurden die Worte beigefügt: „Promitto ... marisque transitum — ich verspreche ... die Übersiedelung über das Meer“. Mit der Zeit entstanden in Brasilien elf Niederlassungen, die freilich nicht alle von gleicher Bedeutung waren.

Als das spanische Amerika vom Mutterlande unabhängig geworden, erstrebten die brasilianischen Politiker ebenfalls die Selbständigkeit ihres großen Gebietes. Die brasilianische Nationalversammlung erklärte am 1. August 1822 die Unabhängigkeit und rief D. Pedro, den Sohn des portugiesischen Königs Johann VI., zum Kaiser von Brasilien aus. Der staatlichen Trennung von Portugal folgte die kirchliche bald nach. Auch die verschiedenen Orden erstrebten und erhielten ihre Unabhängigkeit von portugiesischen Obern. Die Trennung fiel um so leichter, weil die Orden seit Pombals kirchenfeindlichem Regiment in Portugal selbst wie auch in den Kolonien vielfach schwer bedrückt worden waren. Schon 1762 war z. B. in Portugal das Verbot erlassen, Novizen aufzunehmen, das mit Beginn des Jahres 1764 auch in Brasilien wirksam wurde. Nach vorübergehender Aufhebung dieses Verbotes ward es 1789 erneuert. Hierdurch entstand die schwerste Hemmung der Orden und ihres Wirkens. Nach verschiedenen Verhandlungen — das Generalkapitel in Tibães ernannte schon 1825 keine Obern mehr für Brasilien — erließ Leo XII. am 1. Juli 1827 die Bulle »Inter gravissimas curas«, welche die brasilianischen Klöster O. S. B. von den portugiesischen trennte und eine neue brasilianische Kongregation mit den Satzungen, Rechten und Privilegien der Mutterkongregation errichtete. In der Bulle war der Wunsch ausgesprochen, die Abteien möchten öffentliche Schulen errichten, besonders solche, in denen Philosophie und Theologie gelehrt werde.

Die neue Kongregation stand allerdings nicht gerade glänzend da. Ihre elf Klöster — vom Volke einfach São Bento genannt — waren schwach besetzt. Sieben waren

Abteien, außer dem Hauptkloster S. Sebastian in Bahia, in dem 1829 das erste und auch die folgenden Generalkapitel gehalten wurden: S. Benedikt (Bento) zu Olinda, U. L. Frau von Montserrat zu Rio, U. L. Frau von der Himmelfahrt in S. Paulo, U. L. Frau von der Gnade (Graça) in Bahia, U. L. Frau von Montserrat im nördlichen Parahyba, U. L. Frau von Brotas; die andern vier Häuser (presidencias) befanden sich in der Provinz S. Paulo, und zwar in Santos, Sorocaba, Parnahyba und Jundiahy. Im Jahre 1833 war der Personalstand der Kongregation auf 52 Religiosen gesunken; viel mehr werden es auch bei ihrer Errichtung 1827 nicht gewesen sein. Eine größere Lehrtätigkeit war deshalb vorerst nicht möglich. Das war Folge und Frucht des Aufnahmeverbotes. Auch die Ordenszucht hatte ernstlich gelitten. Dies war besonders in S. Bento zu Rio der Fall, wo der vor den Franzosen aus Portugal geflüchtete König Johann VI. für sein Gefolge Gastfreundschaft beansprucht und lange Zeit genossen hatte. Von 1824 an war das Kloster, dessen Lage einen Teil des Hafens beherrscht, sieben volle Jahre hindurch von Truppen besetzt. Die neue brasilianische Regierung, die sich zu ihrem von Portugal überkommenen Staatskirchentum noch von französischem Unglauben und Freimaurertum leiten ließ, war gegen die Klöster nicht wohlwollend gesinnt. Zwar drang ein erster Vorstoß, die Klöster aufzuheben und ihre Güter dem Fiskus zu überlassen, wie solches damals in Portugal geschah, nicht durch. Es wurde vielmehr im Jahre 1835 gnädig die Aufnahme von 30 Novizen erlaubt; ebenso viele wurden damals den Franziskanern und Karmeliten gestattet. Nebenbei bemerkt, bedurften in Portugal seit langer Zeit alle Ordenskandidaten der Erlaubnis der Staatsregierung, um in ein Kloster eintreten zu dürfen. Zunächst traten in Bahia 10 Novizen ein. Ebenso viele wurden 1837 von Bahia nach Rio gesandt, wodurch es möglich wurde, daselbst das Chorgebet wieder aufzunehmen und ein Kolleg zu eröffnen. Dieses Kolleg entwickelte sich zu einem stark besuchten Vollgymnasium, das heute noch besteht. Als eigene Lehrkräfte nicht mehr ausreichten, stellte die Abtei fremde an, für deren Gehalt wie auch für den ganzen Aufwand der Schule sie aufkam. Auch in andern Klöstern wurden Schulen errichtet, die aber später wieder eingingen. Mehrere Patres übernahmen in Seminarien und an andern höheren Schulen Lehrstühle der Philosophie, Theologie und Literatur und machten sich in ihren Fächern einen guten Namen. Auch die Kunst erhielt Pflege und Förderung, wenngleich ihre Hauptvertreter und Werke noch der früheren Periode angehören. Unter ihnen wird ein Fr. Ricardo do Pilar, natural da Colonia († 1700), also wohl ein Kölner, als Maler und heiligmäßiger Ordensbruder besonders gerühmt. Die Dietarios manuscriptos spenden noch einigen andern Mönchen wegen ihres vorbildlichen Wandels hohes Lob und erwähnen auch mehrere Bischöfe, die aus den Abteien hervorgingen.

Das Aufleben der Klöster war leider nur von kurzer Dauer und nicht mehr durchgreifend. Das Land stellte zu wenig gute Berufe und portugiesischer Nachschub blieb aus, wenngleich einzelne Portugiesen noch eintraten, so der spätere Abt D. João de S. Gertrudis Amorim, der nach Portugal zurückkehrte und dort den Orden erneuerte. Schon 1854 wurde aufs neue allen religiösen Orden die Aufnahme von Novizen untersagt. Ein um 1870 gemachter Versuch, taugliche junge Brasilianer im Ausland für den Orden heranzubilden, führte nicht zum Ziel. Einigen in St. Paul zu Rom ausgebildeten Patres wurde die Zulassung in die heimatlichen Abteien verwehrt. Sie fanden vorübergehend in Portugal Unterkommen, wo sie das Unternehmen des Abtes Amorim unterstützten. Trotz alledem bewiesen die Abteien zur Zeit der Kriege mit Argentinien und Paraguay durch freigebige Hilfe anerkannten Patriotismus. Sie erwarben sich auch durch frühe und unvergütete Freilassung ihrer übrigens gut gehaltenen Sklaven große Verdienste. Ohne Aufnahme neuer Mitglieder gestaltete sich das Leben der einzelnen Klöster und der Kongregation zu einem langsamen Todesringen. Doch als alles verloren schien, kam die Rettung. Das von der Freimaurerei beherrschte Kaisertum wurde 1889 gestürzt und die Republik ausgerufen. Ihre Verfassung brachte nach nordamerikanischem Muster Trennung von Staat und Kirche. Die Knechtung durch einen feindseligen und kurzsichtigen Staatsabsolutismus hörte

auf. Die Kirche konnte frei aufatmen und hatte auch freie Verfügung über das noch vorhandene Kirchengut erhalten. Die Bischöfe, der Apostolische Internuntius und der damalige greise Generalabt der brasilianischen Benediktiner, D. Domingo da Transfiguraçâo Machado, wandten sich nach Rom um Hilfe für die aussterbenden Klöster. Abt Hildebrand de Hemptinne wurde vom Apostolischen Stuhle beauftragt, für die Erneuerung des Benediktinerordens in Brasilien zu sorgen. Er fand die Beuroner Kongregation bereit, diese schwere Aufgabe zu übernehmen. Erzabt Plazidus Wolter entsandte 1894 zwei Patres, um von der Lage der Dinge Kenntnis zu nehmen. Vor allem galt es, mit den brasilianischen Mitbrüdern, speziell mit deren Generalabt über die geeignetste Weise der Hilfeleistung und Wiederbelebung der Kongregation zu verhandeln. Die Entsandten fanden nur mehr zehn Patres vor, worunter drei ganz gebrechliche, die außerhalb der Klöster lebten. Die kleineren Klöster waren bereits ganz verlassen und halb zerfallen, Gärten und Grundstücke verwildert und vielfach in fremdem Besitz. Eine große Aufgabe harrte ihrer Lösung.

Mutig zog 1895, geführt vom späteren Abt-Bischof Gerard van Caloen aus der belgischen Abtei Maredsous, die erste Kolonie nach Olinda, in dessen Kloster die Erneuerung beginnen sollte. Die Anfangsschwierigkeiten waren nicht klein, zumal auch Krankheiten, so besonders das gelbe Fieber sich einstellte und mehrere Opfer forderte. Doch neue Ankömmlinge traten in die Lücken: Deutsche, Österreicher, Belgier, Holländer, Italiener, Engländer rückten nach; einige Einheimische kamen hinzu. Die Beuroner Kongregation war damals noch international, und auch überall wurde um Beihilfe geworben. Hilfe tat dringend not, da die alten Patres rasch hinwegstarben und bei ihrem Ableben die Klöster besetzt werden mußten. Schon im Jahre 1903 waren alle Abteien im Besitze der Mönche der Restauration. Mit der Zunahme des Personals wuchs die Tätigkeit. Neben der Pflege des feierlichen Gottesdienstes und der Seelsorge in den Klosterkirchen und auswärts war es besonders die Schultätigkeit, der sich die Patres widmeten. Wie die Abtei in Rio de Janeiro hatte auch bald die in S. Paulo ein stark besuchtes und hochgeschätztes Gymnasium mit Internat. Die Abtei Olinda eröffnete und unterhält eine Landwirtschafts- und Veterinärschule. Alle Klöster haben Volks- und Abendschulen. Die Abtei von Rio gründete ferner auf ihrer Besitzung Pinheiro ein Waisenhaus und übernahm ein weites Missionsgebiet am Rio Branco im Staate Amazonas, das an Venezuela und das englische Guyana grenzt. Die Missionstätigkeit erstreckt sich außer auf die verlassenen weißen und farbigen Kolonisten vor allem auf die Uapizana, die zu den Aruakstämmen gehören, und die zu den Kariben zählenden Makuys und Taulipangs. Eine hoffnungsvolle Bekehrungs- und Kulturarbeit hat unter diesen noch heidnischen Indianern begonnen. Bereits sind auch Missionsbenediktinerinnen aus Tutzing dort in Schule und Krankenpflege tätig. Diese mutigen Schwestern unterstützen das Wirken der Patres ferner in Olinda, Rio, Sorocaba und betätigen sich auch anderwärts erfolgreich.

Gebaut wurde überall; besonders in St. Paulo hat der tatkräftige Abt D. Michael Kruse, der sich vorher auch durch Herausgabe eines geschätzten katholischen Blattes und als Redner hervorgetan, an Stelle des alten, unbedeutenden Klostergebäudes stattliche Neubauten erstellt: Kirche, Kloster, Gymnasium bilden heute eine Zierde der Großstadt S. Paulo. Die Kirche wurde im Beuroner Stil ausgeschmückt. An der Grenze der Weltstadt Rio erstand auf dem 300 Meter hohen Alto Bôa Vista da Tijuca ein Studienhaus für die Kleriker der Kongregation. In dem gesund und schön gelegenen Kloster obliegen die jungen Chorprofessen den philosophischen und theologischen Studien. Zumal die Abteien und Äbte von Rio (dort Erzabt D. Petrus Eggerath) und S. Paulo haben sich durch ihre vielseitige, erprobte Wirksamkeit hohes Ansehen erworben. Für die Deutschen haben sie nicht bloß in Rio, S. Paulo, Sorocaba, in der Colonia Helvetia usw. die Seelsorge übernommen, sondern auch ungezählten Landsleuten in Not und schweren Zeiten mit Hilfe und Rat beigestanden. Mangel an Kräften war der gewünschten Ausdehnung der Wirksamkeit oft hinderlich. Doch besteht jetzt vor allem durch deutsche Verstärkung in allen Abteien gesicherte Hoffnung für die Zukunft.

Der gegenwärtige Stand der Brasilianischen Kongregation ist folgender: Die Abtei U. L. Frau in Rio de Janeiro einschließlich des abhängigen Priorates in Campos, des Studienhauses in Tijuca und der Missiousprälatur Rio Branco, zusammen 50 Mitglieder; die Abtei vom hl. Sebastian in Bahia mit dem Priorat Graça und einer weiteren kleinen Niederlassung, insgesamt 31 Mitglieder; die Abtei vom hl. Benedikt in Olinda mit dem Priorat St. Benedikt in Campo und zwei andern Häusern, in allem 25 Mitglieder; die Abtei U. L. Frau in S. Paulo mit dem Priorat Sorocaba und der Seelsorgstelle in der Schweizerkolonie Helvetia, zusammen 48 Mitglieder; endlich noch das selbständige Priorat von der Gottesmutter in Santos mit sechs Mitgliedern. Seit 1911 bzw. 1918 ist der Kongregation auch die neugegründete Frauenabtei von der Unbefleckten Empfängnis in S. Paulo eingegliedert.

Ende 1926 zählte die Kongregation im ganzen 83 Priester, 22 Kleriker, 17 Chornovizen, 27 Profeßbrüder und 11 Brüdernovizen, also 160 Mitglieder. Gut die fünffache Zahl wäre erforderlich, um allen Aufgaben und Werken, die begonnen wurden oder durch die Verhältnisse dringend geboten erscheineu, gerecht zu werden. In den letzten dreißig Jahren sind außer den elf alten Patres 41 Angehörige der Reform zur großen Familie St. Benedikts in die Ewigkeit heimgegangen. Möge im neuen Jahrhundert immer mehr der Wunsch in Erfüllung gehen, den Papst Leo XII. in der Errichtungsbulle unter dem 1. Juli 1827 ausgesprochen hat: „Reicher Segen, vor allem in geistlicher Hinsicht, ströme von dieser (neuen) Benediktinerkongregation aus und ihre Früchte kommen dem gesamten brasilianischen Volk zugute."

P. Hieronymus Kiene / Beuron-Kellenried.

Die Erstlinge der Liturgischen Presse der amerikanischen Benediktinerabtei Collegeville

Es ist das nicht eine liturgische Druckerei im gewohnten Sinn. Sie dient nicht der Herausgabe der amtlichen Liturgiebücher, sondern dem Schrifttum zur Pflege des liturgischen Gottesdienstes überhaupt. Mit diesem neuen Unternehmen steht die nordamerikanische Abtei (gegr. 1856) dermalen im Benediktinerorden wohl einzig da. Sie ehrt als ihren klösterlichen Schutzheiligen Johannes den Täufer und Vorläufer. Der Name des gegenwärtig waltenden fünften Abtes ist jener des tieffrommen und gelehrten Liturgikers und Kultusministers Kaiser Karls d. Gr., des Angelsachsen Alkuin.

Die Ankündigungen der entstandenen liturgischen Presse melden von einer dreifachen Reihe von Veröffentlichungen. An der Spitze steht mit sogleich gewinnender Bezeichnung die „Liturgische Volksbücherei: Popular Liturgical Library"! Ihr erstes Bändchen (Collegeville, Minnesota, 1926) bietet in gediegener und sauberer Ausstattung auf englisch die ungemein anregende und wirksame liturgische Aufklärungs- und Werbeschrift des belgischen Benediktiners Dom Lambert Beauduin (1914). Ihr Titel »La piété de l'Église« ist umgeprägt in: »Liturgy: The Life of the Church«. Abt Alkuin Deutsch hat eine schöne Einführung beigesteuert. Sie enthält einen Blick auf das Werden der liturgischen Bewegung im Sinn eines Aufstiegs liturgischer Belehrung, Empfindung und Übung. „Sie hat sich allgemach", schreibt der Verfasser (S. III), „von den Klöstern der Solesmenser und Beuroner Kongregation aus verbreitet." Mit glücklichem Griff und verdienterweise ist gerade diese Pionierschrift an die Spitze gestellt. Die philosophischen und fachmännisch gehaltenen Darbietungen z. B. von Dom Maurice Festugière, »La Liturgie catholique« (1913) und »Qu' est-ce que la liturgie?« (1914) sind wegen ihres Tiefgangs weiteren Kreisen als Einführung weniger dienlich, aber den gründlicher Einführenden selbst sehr erwünscht, von hohem Gewinn und kaum entbehrlich.

Dem ersten Bändchen trat schon nach Monatsfrist das Zweite an die Seite: »The Spirit of the Liturgy«. Es ist auch europäischen Ursprungs: eine Übertragung aus dem Italienischen des Benediktinerabtes und Theologen Emmanuele Caronti.

Er hat sich in seiner Heimat um den liturgischen Aufschwung schon reich verdient gemacht unter huldvollster Anerkennung und Förderung vonseiten des hohen und einzigartigen Anregers, Pflegers und Beschützers ernster liturgischer Erneuerung Pietro Lafontaine, Kardinalpatriarchen von Venedig. Abt Caronti beleuchtet u. a. die kirchliche Liturgie eingehend in ihrer heilenden Wirkung gegen entgleiste und mächtige Zeitströmungen. Darunter ist auch der Pragmatismus mit seinem zerfließenden Wahrheitsbegriff einbezogen. Amerika ist das Geburtsland eines besonders durch W. James entwickelten Pragmatismus, mit dem sich der Geist der Liturgie auch nicht zusammenfindet. Er ist mit seiner Betonung von Demut und Übernatur, von entsagender Geduld und Unterordnung auch ein Damm gegen das Wiederaufleben jenes lockenden Amerikanismus, dem Leo XIII. im apostolischen Lehrschreiben: »Testem benevolentiæ Nostræ« vom 22. Januar 1899 an Kardinal Gibbons kraftvoll begegnete.

Mit dem neuen Kirchenjahr begann im Advent 1926 in Collegeville eine liturgische Monatschrift zu erscheinen: ORATE FRATRES. Neben diesem der Liturgie entnommenen und darum geheiligten Titel prangt auf der Stirnseite immer auch groß und klar, die religiös-praktische Richtung bekundend, das paulinische Losungswort Pius' X.: »INSTAURARE OMNIA IN CHRISTO.« Dort grüßt auch ein ständiges und sinnreiches Zierbild: das sieghafte Opferlamm auf den Hügeln der umfriedeten Gottesstadt. Man fühlt sich bei dieser altertümlich gehaltenen symbolischen Darstellung aus dem neuesten Amerika nicht wenig überrascht und angenehm an die mittelalterliche romanische Miniaturmalerei von Reichenau usw. erinnert. Das sprechende und passende Titelstück ist eine Gabe des Dominikanerkünstlers David Jones. Auch das Innere der neuen Zeitschrift weist eine Fülle feiner Vignetten auf, die mit dem gemessenen und freundlich klaren Gepräge der römischen Liturgie wohl zusammenstimmen. Desgleichen der saubere und helle Druck in kräftiger Lateinschrift auf vornehmem, gelblichem Papier. Vielleicht kommt gegenwärtig keine andere gottesdienstliche Zeitschrift in gleich ansprechendem Gewande daher. Vorteilhaft offenbart sich hierin das große Land der Technik. Und als freies Land vielgestaltiger Möglichkeiten und Gelegenheiten ist es das auch für die Pflege der Liturgie.

Von ihr heißt es bei Dom Beauduin (engl. S. 38) treffend, sie atme auf jeder Seite den Glaubenssatz der Verbrüderung. Er trifft unter dem Sternenbanner wohl auf einige besonders günstige, natürliche Voraussetzungen. Der Titel Orate Fratres reimt sich gut damit. Nicht minder die bezeichnende Liste der Mitherausgeber und Mitarbeiter. Unter benediktinischem Obdach findet sich da mit dem Weltpriester der Sohn der hll. Dominikus, Franziskus und Ignatius zusammen, und auch die gebildete, in Nordamerika so stark erblühte gottgeweihte Frauenwelt ist schon vertreten. Die Liturgie ist ja Gemeingut und Gemeinbelang.

Die Sprache der lateinisch benannten Zeitschrift ist nur englisch. Das befördert ihre Ausbreitung über die Vereinigten Staaten hinaus in Canada, England, Irland und bei allen Katholiken englischer Sprache, die insgesamt wohl zwanzig Millionen merklich übersteigen. Im Orate Fratres scheinen sie die erste volkstümliche Zeitschrift rein gottesdienstlichen Ziels erhalten zu haben: gewiß eine bedeutsame Tatsache in der Geschichte des liturgischen Schrifttums. Diözesanbischof Jos. F. Busch hat denn auch das Unternehmen segnend bewillkommt (Nr. 1, 4).

Obwohl die einzelnen Hefte nur 32 Seiten zählen, ist ihr Inhalt doch mannigfaltig. Die Beiträge sind also kurz. An erster Stelle regelmäßig Erwägungen und Belehrungen über die laufende Festzeit, an letzter ein eigener Abschnitt für das besondere liturgische Apostolat mit dem Wunsche Pius' X.: „daß in allen Christus Gestalt gewinne." Auf Pius X. stößt man im Orate Fratres immer wieder, und die neue Zeitschrift will nach seinen Weisungen zur Liturgie als Quelle der christlichen Lebenskräfte hinführen. Gleich im ersten Heft zeichnet der gelehrte Jesuitenpater Gerald Ellard ein Doppelbild von Gregor I. und Pius X. als Liturgieväter (12—16).

Dem heimatlichen Charakter entsprechend sind die Blätter ziemlich reich an Mitteilungen aus dem Leben. In Nr. 2 und 6 liest man W. Buschs Eindrücke von der

liturgischen Bewegung auf einer Europareise, die ihn u. a. nach Maria-Laach führte (Nr. 6, 177 ff.). Die Dominikanerin M. Ellerker bietet in Nr. 3, 87 ff. einige „Skizzen aus dem Leben", die beredt von der Anziehungskraft und Segensmacht des liturgischen Gebets und der liturgischen Bücher auf die Jugend Zeugnis geben. Nr. 4 überrascht mit einem Bericht vom wieder gewonnenen Frieden einer vordem zerklüfteten italienischen Pfarrgemeinde durch Einführung gemeinsamen Choralgesangs (111 f.). Eine warme, liebevolle Erinnerung an die „Ungetrennten Brüder" hat der Schriftleiter selbst in Nr. 5, 153 f. eingeschaltet und damit den Blick der Leser auf die mehr als 500000 Katholiken von griechisch-östlichem Ritus in Amerika und Canada gelenkt. Mit seinem offenherzigen Bekenntnis über die Erfahrung mit Abt Fernand Cabrols herrlichem Buch »La prière antique« steht P. Ch. Cannon OSB. schwerlich allein. Es „wurde mir zum Augenöffner und führte mich zum Studium und zur Bewunderung der echten Liturgie, ihrer Geschichte und ihres Geistes (Nr. 7, 221). Nr. 4 meldet die Gründung eines dreistufigen Clubs für Liturgiestudium im Klerikalseminar der Abtei selber (128). Freimütig heißt es in Nr. 6, 178: „Wir in Amerika benötigen sehr des Studiums der Innenseite der Liturgie, ihrer Beziehung zum Innenleben der Einzelseele und der christlichen Gemeinschaft. Wir müssen uns wappnen gegen die Gefahr bloßer Äußerlichkeit." Eine Hauptquelle der liturgischen Vertiefung sind die Kirchenväter, und wie wenige dient hiefür der hl. Cyrill von Jerusalem mit seinen Glaubens- und Sakramentenkatechesen. Ihm sind von Schwesternhand in Nr. 4 ein paar Seiten mit Auszügen gewidmet.

Sehr wohltuend berührt die im Orate Fratres bereits wiederholt bekundete Sorge für Gediegenheit und Schönheit der Übersetzungen liturgischer Texte. Die Darlegung von Richard E. Power, »The Liturgy in translation« (Nr. 7), enthält treffliche Winke über das römisch-liturgische Latein nicht allein für amerikanische Versuche.

Als Nr. 1 der dritten Reihe der „Liturgischen Volksbücherei" erschien das römische Ordinarium Missæ in lateinischer und englischer Sprache mit Einführungen und einem Gebetsanhang, bearbeitet von P. Cuthbert Goeb OSB., unter dem Titel: OFFERAMUS (1926). Die Benennung drückt unmittelbar zwei Wesenszüge der heiligen Messe aus: Opfer und Gemeinschaft. Das Büchlein ist nicht bloß für das stille Mitbeten, sondern auch für das teilweise laute Mitsprechen bei der Opferfeier angelegt.

In mehr als einer Hinsicht sind der katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten seit einem Jahrhundert außerordentliche Fortschritte und Erfolge beschieden worden; z. B. hinsichtlich der Hierarchie und des Ordenslebens. Nicht ohne nähere Zusammenhänge damit will nun ein anderer Zweig voller erblühen. Das liegt ganz im frommen Hochsinn der ersten nordamerikanischen Kirchentagung zu Baltimore vom 7.—10. November 1791. Sämtliche 24 Bestimmungen dieser denkwürdigen Versammlung unter dem vornehmen und großen Bischof Johannes Carrol (gest. 1815), dem Freunde des Präsidenten Washington, betreffen die Liturgie. (Vgl. Mansi, Amplissima Collectio Conciliorum, Bd. 39, Paris-Leipzig 1907, Sp. 961 ff.).

Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts verpflanzte der Mettener Pater Bonifatius Wimmer (gest. 8. Dezember 1887) den Benediktinerorden nach Nordamerika und gründete die Erzabtei St. Vincenz. Ihr erstes Tochterkloster wurde Collegeville, dem bald andere folgten. So ist der große amerikanisch-kassinesische Klösterbund erwachsen. Wie überlieferungstreu hier der Gottesdienst gepflegt wurde, bezeugt ihr hervorragendes und vom Gründerabt überaus warm und weihevoll eingeleitetes Cæremoniale von 1875. Das neue Unternehmen der S. Johannesabtei hat alte, feste Wurzeln und keimt an heiliger und naturschöner Stätte, von der ein Lied zum ersten Jubeltag sang:

„Prächtig ihre Bauten lagern in der Bucht von sanften Höhen,
und der Kirche Turmesspitzen sich im nahen See bespiegeln."

P. Anselm Manser / Beuron.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.


A
ω
JESVS · CHRISTVS
BEATVS · ET · SOLVS · POTENS
REX · REGVM · & · DOMINVS · DOMI-
NANTIV · CVI · HONOR · & · IMPERIV ·
SEMPITERNVM · AMEN EX I. TIM. XVI.

Der Herr ist König
(Psalm 92)

Der Herr ist König,
ganz umhüllt mit Majestät.
Als Gewand und Gurt
hat der Herr Heldenkraft sich umgetan.
Er fürwahr festigt das Erdenrund:
es wird darum nicht wanken.
Von ewig her steht dein Thron erstellt:
seit aller Ewigkeit du selber bist.

Ströme erheben, o Herr,
Ströme erheben ihre Stimme,
Ströme erheben hoch ihr Wogentosen.
Doch mehr als Gedröhne großer Fluten,
mehr als wundersames Meeresbranden
ist wunderbar der Herr in Himmelshöhen.

Tiefstbewährt sind deine Zeugnisse,
und deinem Haus ziemt Heilighaltung,
o Herr, alle Zeiten hindurch.

Übers. v. P. A. Manser.

Das soziale Königtum Christi

Von Abt Laurentius Zeller / St. Matthias-Trier

Der Mensch ist geboren, um mit andern in Gemeinschaft zu leben", sagt Aristoteles. Der größte unter den Denkern des Altertums hat mit offenem Auge die erhabensten Wahrheiten der Überwelt und die einfachsten Tatsachen des täglichen Lebens gesehen. Jeder, der den Gang des eigenen Lebens näher betrachtet, wird dem Stagiriten recht geben. Der Mensch tritt in einem Zustand solcher Hilflosigkeit ins Leben, daß er gänzlich auf die Liebe anderer angewiesen ist. Durch viele Jahre bedarf er der Fürsorge der Eltern, um die volle Reife des Körpers und des Geistes zu erreichen. Auch wenn er so weit ist, daß er sich selbst helfen und seine Kräfte in den Dienst der Mitmenschen stellen kann, bleibt er von der Gemeinschaft abhängig, in der er lebt. Oder wer von uns kann sagen, daß er sein eigener Koch, sein eigener Schneider, sein eigener Baumeister, sein eigener Bauer und Gärtner, sein eigener Arzt und Rechtsanwalt, sein eigener Lehrer und Priester ist?

Nach dem untrüglichen Zeugnis der Schrift hat Gott selbst die erste Gemeinschaft gegründet. Er hat nach der Erschaffung des ersten Menschen gesprochen: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; machen wir ihm eine Gehilfin, die ihm gleich sei" (Gen. 2, 8). Gott hat das Weib gebildet und es dem Manne zugeführt. Vom Geiste Gottes erleuchtet hat Adam die hohe und heilige Bedeutung seiner Verbindung mit Eva erkannt und gesprochen: „Das ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und beide werden e i n Fleisch sein" (Gen. 2, 23). Gott hat dem heiligen Bund von Mann und Frau, der bis auf uns die Grundlage aller Gemeinschaftsordnung bildet, seinen Segen gespendet: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde" (Gen. 1, 28).

Trotz der Sünde ist der Segen Gottes nicht von der Menschheit gewichen. Adam und Eva haben nach der Vertreibung aus dem Paradiese bald eine blühende Kinderschar um sich gesehen. Unter dem Segen Gottes ist die Familie zum Volke herangewachsen. Über die ganze Gemeinschaft der Familien, die von seinen Söhnen und Töchtern während seines langen Lebens ausgegangen sind, bewahrte Adam eine höhere Macht. Gott selbst hat ihm nach dem Sündenfalle die Herrschaft über das Weib gegeben, als er zu Eva sprach: „Du wirst unter der Gewalt des Mannes sein, und er wird über dich herrschen" (Gen. 3, 16). Adam wurde der erste ‚Herr', dessen Herrschaft sich mit der Vermehrung der Menschen von selber über seine ganze Nachkommenschaft ausdehnte: Adam war, so dürfen wir

ruhig sagen, auch der erste König. Ohne Recht und Ordnung ist eine Gemeinschaft vieler nicht möglich; jedes Gemeinwesen verlangt ein Haupt, das für die Wahrung von Recht und Ordnung zu sorgen hat.

Als die Zahl der Menschen gewachsen und Adam gestorben war, mußten sich die Familien notwendig über weitere Ländergebiete ausbreiten und in Stämme und Völker scheiden. Jeder Stamm und jedes Volk bekam seinen Herrscher. Naturgemäß hat wohl das Vorrecht der Geburt den Träger der Autorität bestimmt, der die Sorge für das Wohl der Gemeinschaft übernahm. Nicht immer und überall sind die Menschen diesen Weg der natürlichen und friedlichen Gemeinschaftsbildung gegangen. Die Sünde hat von Anfang an störend in die soziale Ordnung eingegriffen. Männer wie Kain, Lamech und Nemrod standen auf; sie brachen, von der Gewalt der Leidenschaft ergriffen, die Gesetze der Natur und gingen die Wege der Gewalt. Kain hat seinen Bruder Abel erschlagen, Lamech die Einheit der Ehe gebrochen und zwei Frauen genommen (Gen. 4, 19), Nemrod war der erste Gewaltfürst auf Erden. In stolzem Bewußtsein seiner Kraft erhob er sich gegen die gottgewollte, natürliche Ordnung der Volksgemeinschaft; er schuf sich auf dem Wege blutiger Gewalt ein Reich und gründete Städte (Gen. 10, 8). Im Laufe der Zeiten sind auf dem Wege natürlicher Entfaltung und gewaltsamer Umwälzungen Völker und Reiche entstanden. Immer und überall aber haben die Menschen in Gemeinschaft gelebt. Der Mensch steht von Natur unter dem Gesetze der Gemeinschaftsordnung. Christus aber, der das Gesetz zu erfüllen kam (Matth. 5, 17), hat die natürliche Gemeinschaftsordnung von Menschen, Familie und Staat durch seine Lehre geheiligt und eine neue, große Gemeinschaft, die Kirche gegründet: er ist der König der Gemeinschaftsordnung.

1. Christus und die Familie

Die Verbindung von Mann und Frau hat Christus schon dadurch anerkannt und geheiligt, daß er selbst im Schoße einer Familie in die Welt gekommen ist. Welcher Hauch heiliger Erhebung geht nicht vom Weihnachtsfeste aus! Wenn Vater und Mutter mit den Kindern an der Krippe knien, wissen sie, daß das Kindlein von Bethlehem nicht bloß erquickende Poesie, sondern auch heilige Weihe ins Haus bringt. Freilich hat Christus sein menschliches Leben nicht auf natürlichem Wege empfangen: Maria und Joseph haben in ihrer Ehe jungfräulich gelebt. Der Hl. Geist selbst hat dem Sohne Gottes im Schoße der Jungfrau von Nazareth das Gewand der Menschheit gewoben. Der Fluch der Sünde hatte die Wurzel des menschlichen Lebens schwer getroffen, nicht um den Segen Gottes

ganz von ihr zu nehmen, wohl aber um den Menschen durch die Auflehnung des Fleisches wider den Geist daran zu erinnern, daß er die Unterwerfung des Geistes unter Gott gebrochen hat. Darum hat Christus die Jungfräulichkeit über die Ehe gestellt. Er hat selbst jungfräulich gelebt und die Ehelosigkeit als einen leichteren Weg zu Gott empfohlen (Matth. 19, 10 ff.). Diesen Rat des Herrn gibt der hl. Paulus auch den Korinthern, wenn er schreibt: „Den Unverheirateten aber wie auch den Witwen sage ich, daß es besser für sie ist, wenn sie so bleiben, wie auch ich bin" (1 Kor. 7, 8; vgl. 7, 25).

Mit der Empfehlung der Jungfräulichkeit hat aber Christus die Ehe nicht aufgehoben; im Gegenteil, er hat ihr die Würde eines Sakramentes verliehen und die verlorene Weihe zurückgegeben; er hat kraft göttlicher Autorität die Unauflöslichkeit und Einheit der Ehe wiederhergestellt. Als ihm eines Tages die Pharisäer die vielfach noch heute diskutierte Frage vorlegten, ob es dem Menschen erlaubt sei, sein Weib zu entlassen, antwortete er: „Habt ihr nicht gelesen, daß er, der am Anfang die Menschen erschuf, sie als Mann und Frau gemacht und gesprochen hat: deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, und sie werden zwei in einem Fleische sein; sie sind also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was aber Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" (Matth. 19, 4). Christus hat die Worte, die nach dem Berichte der Genesis Adam bei der ersten Begegnung mit Eva gesprochen hat, Gott selbst in den Mund legt; damit sagte er uns, daß Adam vom Geiste Gottes erleuchtet war, als er die Heiligkeit der Ehe ausgesprochen hat. Die Einwendung der Pharisäer, daß Moses die Ehescheidung erlaubt habe, läßt er nicht gelten, sondern erklärt feierlich das neue Gesetz: „Ich aber sage euch" — so kann nur einer sprechen, der sich seiner königlichen Macht, seines Rechtes bewußt ist, das Moses einst gegebene Gesetz zu ändern — „ich aber sage euch, daß jeder, der sein Weib entläßt und ein anderes nimmt, Ehebruch begeht; und wer ein entlassenes Weib nimmt, bricht die Ehe" (ebd. 19, 9). Damit hat Christus die Ehe wieder zu ihrer ursprünglichen Festigkeit und Heiligkeit emporgehoben und dem Weibe seine volle Würde zurückgegeben.

Die Ehe ist wieder, wie der hl. Paulus (Eph. 5, 32) sagt, ein „sacramentum magnum in Christo et Ecclesia — ein heiliges Zeichen der Verbindung Christi mit der Kirche". Der Apostel leitet seinen Satz freilich nicht aus der Unauflöslichkeit der Ehe ab. Er greift tiefer und führt die sittlichen Verpflichtungen der Ehe auf ihre Wurzel zurück, auf die symbolische Bedeutung des heiligen Bundes zwischen Mann und Frau. Seine Ausführungen über die Ehe beginnen mit der Mahnung an die Frau,

sie solle ihrem Manne wie Christo unterworfen sein; denn „der Mann ist das Haupt der Frau, wie Christus das Haupt der Kirche ist“ (ebd. 5, 23). Hiermit weist er auf die Heiligkeit der christlichen Ehe hin. Der christliche Jüngling, der einer christlichen Jungfrau die Hand zum Bunde reichen will, muß wissen, daß die Jungfrau am Tauftage ihre Seele Christo dem Herrn geweiht hat; und die christliche Jungfrau weiß — der Glaube sagt es ihr — daß auch der Jüngling, dessen Hand sie ergreifen will, am Tag seiner Taufe ein Glied am mystischen Leibe Christi geworden ist. Sie sind beide durch die Taufe schon mit Christus vermählt. „Ich habe euch alle“, schreibt der hl. Paulus (2 Kor. 2, 2), „einem Manne verlobt und euch als unversehrte Jungfrau Christo geweiht.“ Jüngling und Jungfrau wissen, daß Christus ihr König ist, daß er das erste Recht hat auf sie und den heiligen Bund, den sie eingehen. Sie können ihn nur in Christus schließen; das ist das große Geheimnis, das in der christlichen Ehe liegt. Darum ist sie nicht bloß ein heiliges Zeichen, sondern eine wirkliche Gnadenquelle, aus der dem Mann und der Frau neue, übernatürliche Lebenskräfte zuströmen, damit ihre Lebensgemeinschaft die Verbindung ihrer Seele mit Christo nicht abschwäche oder auflöse, sondern stärke und fördere. Deshalb fährt der Apostel fort: „Nun denn: wie die Kirche Christo untergeordnet ist, so sollen auch die Frauen in allem ihren Männern untergeordnet sein. Ihr Männer aber, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat“ (Eph. 5, 24). Im Hinblick auf das Wort Gottes, daß Mann und Frau in der ehelichen Verbundenheit nur *ein* Fleisch sind, mahnt er die Männer, ihre Frauen wie ihren eigenen Leib zu lieben; denn wer seine Frau liebt, der liebt sich selbst. Wir sind Glieder eines Leibes in Christus. So ist die Ehe ein großes, gnadenvolles Zeichen in Christo und der Kirche.

Wenn diese hohe christliche Auffassung der Ehe und mit ihr die Liebe Christi wieder einzieht in die Familien, wenn der Mann in seiner Frau die Braut Christi ehrt und liebt, die Frau in ihrem Manne Christus sieht und schätzt, dann schöpfen sie aus dieser erhabenen Gesinnung die Kraft, alle Opfer freudig zu bringen, die eine dauernde Lebensgemeinschaft unter Menschen notwendig mit sich bringt. Aus Liebe zu Christus werden sie die übernommenen Pflichten froh und treu erfüllen. Christus ist der König ihres heiligen Bundes; er gibt ihrer Gemeinschaft festen Halt und heilige Ordnung. Wenn aber die christliche Auffassung der Ehe fehlt, wenn Mann und Frau zur Stunde ihrer Vermählung nur an die Befriedigung ihrer persönlichen Neigungen denken, dann bauen sie ihr Haus nicht auf den Felsengrund, den Christus gelegt hat. Nicht Christus herrscht in ihrem Hause als König, sondern der Egoismus. So kann es

nicht befremden, daß den Menschen, die Christum nicht kennen, das Verständnis für die Unauflöslichkeit der Ehe fehlt. Mann und Frau, sagen viele, sollen eben wieder auseinandergehen, wenn sie sich nicht verstehen. Wer so denkt, der kennt Christus und seine königlichen Rechte nicht, der rüttelt an der Grundlage der sozialen Ordnung. Christus kann sein Reich nicht auf die Romantik einer schwachen Stunde gründen; er kann die Gemeinschaft, die bestimmt ist, seinem Reiche neue Bürger zu schenken, nicht dem Belieben des einzelnen überlassen. Er muß ihr eine feste Ordnung geben und die unbedingte Unauflöslichkeit der Ehe fordern. Denn die rechtmäßige Verbindung von Mann und Frau ist die Grundlage, auf der die ganze menschliche Gesellschaft ruht. Oder soll etwa der einzelne mehr gelten als die Gemeinschaft? Muß das Gesetz dem Wohl des Ganzen dienen oder braucht es nur dem Schicksal des einzelnen Rechnung zu tragen? Wer in Gemeinschaft lebt, muß wissen, daß das Wohl des Ganzen über seinem persönlichen Lose steht. Wer sich zum Ehebund entschließt, muß wissen, daß er nicht bloß einen Versuch macht, sich mit der Frau zu verstehen, sondern daß er einen Schwur der Treue bis zum Tode leistet. Nicht die Persönlichkeit hat das höchste Recht, sondern die Gemeinschaft. Geriete die Unauflöslichkeit der Ehe ins Wanken, so ginge das ganze Fundament der sozialen Ordnung in Brüche. Alle Ehen müßten ihre unbedingte Festigkeit einbüßen; das Recht des Kindes, zu wissen, wem es sein Dasein verdankt, sein Anspruch auf die Liebe und Fürsorge der Eltern wäre verkürzt. Durch das Gesetz der unauflöslichen Ehe hat sich Christus als königlichen Kinderfreund gezeigt und die Rechte der Kinder sichergestellt, bevor sie selbst geboren sind.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die Unauflöslichkeit der Ehe in manchen Fällen sehr hart ist für den einzelnen; aber eine Gemeinschaft ist nicht möglich, wenn die Glieder sich nicht für das Ganze opfern. Wer dieses zu schwer findet, kann nicht Bürger im Reiche Christi sein. Christus verlangt von jedem, der ihm folgen will, die unbedingte Hingabe des eigenen Ich. „Wenn einer mir nachfolgen will, verleugne er sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach! Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; aber wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es wiederfinden“ (Matth. 16, 24 ff.). Christus ist nicht ein König, der das Wohl des Ganzen persönlichen Rücksichten opfert; er ist der König des Rechtes und der Ordnung. Selbst seine Feinde konnten ihm das Zeugnis unbedingter Rechtlichkeit nicht versagen: „Meister, wir wissen, daß du nach Recht redest und lehrest und kein Ansehen der Person achtest, sondern den Weg Gottes in Wahrheit lehrst“ (Luk. 20, 21). Er stellt den Bau seines Reiches nicht auf den Sandboden persönlicher

Wünsche, sondern auf den Felsengrund des Gemeinschaftswohles; er wird nicht wanken, denn er steht festgegründet auf Recht und Ordnung. „Was Gott verbunden hat, darf der Mensch nicht trennen.“ Christus ist der König der Gemeinschaftsordnung, der König der christlichen Familie.

2. Christus und der Staat

Wie die Familie, so ist auch der Staat, die Volksgemeinschaft, eine Einrichtung der Natur, nicht eine Schöpfung des Christentums. Von Natur ist der Mensch so veranlagt, daß er sein leibliches und geistiges Wohl bloß im Zusammenschluß mit andern erreichen kann. Nur wenn viele zusammenarbeiten, läßt sich das menschliche Leben reich und angenehm gestalten. Was der einzelne schafft, ist wenig im Verhältnis zu den Lebenswerten, die ihm die Gemeinschaft bietet. Ich habe schon zu zeigen versucht, wie wir uns die Entstehung der Volksgemeinschaft auf dem Wege der natürlichen Entwicklung zu denken haben. Gott hat die Volksgemeinschaft, den Staat nicht unmittelbar gegründet, sondern das Gesetz der Gemeinschaftsbildung in die Natur des Menschen gelegt; die Durchführung des Gesetzes hat er dem Menschen überlassen. Von Natur ist der Mensch verpflichtet, sich mit andern zur Gemeinschaft zusammenzuschließen, weil er sieht, daß er nur auf diesem Weg seine Kräfte voll entfalten und das Leben menschenwürdig gestalten kann. Wenn wir auch annehmen können, daß die Gemeinschaftsbildung ursprünglich auf dem naturgemäßen Wege der Erweiterung der Familie vor sich ging, so müssen wir uns doch heute mit den geschichtlichen Tatsachen abfinden und können nicht verlangen, daß sich noch jetzt eine Neubildung von Völkern und Staaten auf solchem Wege vollziehen soll. Wir vermögen die Möglichkeit einer derartigen Umgestaltung der gegebenen Verhältnisse nicht anzunehmen. Es sollen hier auch nicht die verschiedenen Meinungen der christlichen Philosophen und Theologen über den Ursprung der Staatsgewalt besprochen werden. Uns genügt es zu wissen, daß sie alle auch die Staatsgewalt von Gott ausgehen lassen. Die meisten neueren Rechtsphilosophen folgen der Lehre Bellarmins, daß die Staatsgewalt unmittelbar von Gott verliehen wird, ob nun ein weltlicher Fürst oder ein vom Volke gewählter Herr bzw. ein Kollegium Träger der Autorität ist. Andere folgen dem hl. Thomas, der sagt, daß die Staatsgewalt nur mittelbar von Gott ausgeht; unmittelbar ruht sie im Volke selbst. Nur kann sie nicht das Volk als Ganzes ausüben, sondern es muß einen Herrscher bestellen, sei er König oder Präsident. Die beiden Meinungen gehen nur hinsichtlich der Übertragung der Autorität auseinander, nicht aber in der Frage nach ihrem eigentlichen Wesen und

Ursprung. Denn daß die Staatsgewalt von Gott ist, gilt allen als Glaubenswahrheit des Christentums. Schreibt doch der hl. Paulus im Römerbrief (13, 1): „Jedermann sei der obrigkeitlichen Gewalt untertan. Denn es gibt keine Gewalt, die nicht von Gott stammt; wo eine besteht, ist sie von Gott angeordnet.“ Darum gibt der Apostel den Gläubigen die Ermahnung, nicht bloß äußerlich, aus Zwang zu gehorchen, sondern auch innerlich, aus der Überzeugung, daß Gott es so will: »propter conscientiam« (ebd. 13, 5). So hat auch Christus gelehrt und hat der staatlichen Ordnung seine königliche Sanktion gegeben.

Christus selbst ist als Sohn eines Volkes in die Welt gekommen, das von Gott zur nationalen, geschlossenen Gemeinschaft verbunden war. Das Volk Israel, dem er angehörte, ist von Abraham als Stammvater ausgegangen und hatte ein Königshaus, dem Gott unmittelbar auf außergewöhnliche Weise die Gewalt verlieh. Auf Gottes Geheiß ist David vom Propheten Samuel zum König Israels gesalbt worden. Als Sohn Abrahams und Davids hat Christus von seiner jungfräulichen Mutter Maria das menschliche Leben empfangen. Als er auf Erden erschien, um sein Reich des Friedens und des Rechtes aufzurichten, hatte sein Volk die nationale Selbständigkeit verloren und war dem römischen Weltreich eingegliedert. Christus hatte als rechtmäßiger Erbe des königlichen Hauses Davids vollen Anspruch auf den Thron seiner Väter. Der Erzengel Gabriel sprach bei der Verkündigung der Menschwerdung zu Maria, daß Gott ihrem Sohn „den Thron seines Vaters David geben werde“ (Luk. 1, 32). Als Sohn Gottes hatte Christus einen noch höheren Anspruch, den auf die königliche Gewalt über die ganze Menschheit. Er hat selbst ausdrücklich gesagt: „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28, 18). Als Gottmensch ist Christus „der Fürst der Könige der Erde“ (Offb. 1, 5), „der König der Könige, der Herr der Herrscher“ (1 Tim. 6, 15; Offb. 19, 16). Mit vollem Recht hätte er Anspruch auf die politische Herrschaft über die ganze Welt erheben können; es wäre ihm auch ein leichtes gewesen, sein Recht durchzusetzen und ein Weltreich zu gründen. Bei seiner Gefangennahme am Ölberg erklärte er, daß er seinen Vater um Hilfe bitten könnte: „und er würde mir sofort mehr als zwölf Legionen Engel zur Verfügung stellen“ (Matth. 26, 53). Christus wollte aber kein Weltreich gründen; er ist sogar geflohen, als ihn eines Tages das Volk ergreifen und zum König ausrufen wollte (Joh. 6, 15), nicht nur, weil seine Stunde noch nicht gekommen war, sondern weil er überhaupt auf die Ausübung weltlicher Königsmacht verzichtete. Er war nicht gekommen, die Welt politisch zu beherrschen, sondern um die Welt durch seinen Kreuzestod zu erlösen (vgl. Matth. 20, 28).

Daher hat Christus während seines sterblichen Lebens die religiösen Gebräuche seines Volkes ausnahmslos mitgemacht. Am achten Tage nach seiner Geburt ist er beschnitten worden; als zwölfjähriger Knabe pilgerte er mit seinen Eltern, dem Brauch gemäß, zum Osterfest nach Jerusalem; er ließ sich von Johannes taufen, um „alle Gerechtigkeit zu erfüllen“ und die göttliche Sendung des Täufers anzuerkennen. Auch die staatlichen Gesetze erfüllte er, obwohl sie ihn nicht binden konnten. Er wollte aber keine Ausnahme für sich in Anspruch nehmen, um nicht Anstoß zu geben. So hat er sein Verhalten selbst erklärt, als er für sich und Petrus die Steuer zahlen ließ. Der Steuereinnehmer hatte offenbar selbst Bedenken und fragte bei Petrus an: „Entrichtet euer Meister die Doppeldrachme?“ Auf Petri bejahenden Bescheid hin nahm Jesus Anlaß, diesen über die Frage aufzuklären. Die Könige der Erde würden nur von den Fremden Zoll und Steuer erheben, nicht von den eigenen Söhnen. Als Sohn des Königs der Könige ist er steuerfrei; doch kennen die Steuerbeamten seine königliche Würde nicht, weshalb er hinzufügt: „Damit wir sie aber nicht ärgern, geh' an das Meer und wirf die Angel aus; nimm den ersten Fisch, der kommt, und du wirst in seinem Maul einen Stater finden; den nimm und gib ihn für mich und dich“ (Matth. 17, 23). Auch die Frage der Pharisäer: „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu geben oder nicht?“ bejaht er: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Matth. 22, 18). Mit diesem Wort hat er die Rechte des Kaisers als von Gott geordnet hingestellt.

Vor dem Richterstuhle des Pilatus hat Christus ebenfalls die Gewalt des römischen Statthalters anerkannt. Als ihm Pilatus, pochend auf seine Gewalt, den Vorwurf machte: „Mit mir redest du nicht? Weißt du nicht, daß ich die Macht habe, dich zu kreuzigen, und die Macht habe, dich freizulassen“, antwortete er: „Du hättest keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh. 19, 10). Christus anerkennt also seine Gewalt, erinnert ihn aber auch, daß er sie von Gott empfangen und sich für ihren Gebrauch zu verantworten habe. Christus hat kein irdisches Reich gegründet; weil er aber tatsächlich das volle Recht auf die weltliche Macht besaß und diese freiwillig ihren weltlichen Trägern überlassen hat, ist auch die Staatsgewalt in der königlichen Gewalt Christi begründet: die Staatsordnung hat im königlichen Willen Christi eine neue, feste Stütze gefunden.

Die Unterordnung unter die Staatsgewalt, der bürgerliche Gehorsam ist Christenpflicht. Durch das Wort: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, hat Christus das Gottesgnadentum geschaffen, nicht im geschichtlichen, sondern im religiösen Sinn des Wortes.

Die Pflichten gegen den Träger der Staatsgewalt sind dem gläubigen Christen Pflichten gegen Gott und Christus. Ob nun der Träger seine Macht auf rechtmäßigem Wege oder durch Gewalt erhalten hat, ist für den Christen nicht die erste Frage. Er sieht im tatsächlichen Inhaber der öffentlichen Gewalt den Stellvertreter Christi, der im Namen Christi Gehorsam verlangt. Die Achtung vor der Obrigkeit und der Gehorsam gegen die Staatsgesetze ist eines Christen nur würdig, weil er darin Pflichten gegen Gott und Christus erblickt. Denn der Mensch ist Gottes, nicht des Staates, und der Christ kennt nur einen Herrn, Christum. „Christus ist der Herr aller" (Apg. 10, 36), und er allein ist der Herr, wie wir im Gloria singen. Der hl. Paulus schreibt im ersten Brief an die Korinther (8, 6): „Für uns gibt es nur einen Gott, den Vater, von dem alle Dinge herkommen und der unser Ziel ist, und nur einen Herrn, Jesus Christus, durch den alle Dinge und durch den auch wir sind".

Der gläubige Christ ist derart von der hohen Würde seines Christenstandes durchdrungen, daß er nie ein Menschendiener werden kann, selbst wenn er Sklavendienste leisten müßte. Der Apostel hielt den Sklaven, die sich durch die Taufe in die Kirche aufnehmen ließen, immer wieder vor Augen, daß nicht der äußere Stand vor Gott von Bedeutung ist, sondern die innere Haltung der Seele. „Ob Sklave oder frei, alle sind wir in Christo eins." Der Sklave, der an Christus glaubt, ist in Christo ein Freigelassener, und der Freie, der an Christus glaubt, ist in Christo ein Sklave (1 Kor. 7, 22). Daher mahnt Paulus die Sklaven, ihren irdischen Herren in aller Ehrfurcht und Einfalt des Herzens wie Christo zu gehorchen. Nicht aus Augendienerei nach Art derer, die den Menschen zu gefallen suchen, sondern als Diener Christi, die den Willen Gottes von Herzen erfüllen, sollen sie ihren Dienst verrichten, als gelte er dem Herrn, nicht den Menschen (Eph. 6, 5; Kol. 3, 22). Die gleiche Auffassung gilt von den bürgerlichen Pflichten gegen den Staat und die Obrigkeit. Christus hat uns um den Preis seines Blutes erkauft; darum dürfen wir nicht Menschendiener werden (1 Kor. 7, 22). Dieselbe christliche Auffassung der sozialen Ordnung vertritt der hl. Petrus, der den gläubigen Christen in Kleinasien schreibt (1 Petr. 2, 9): „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein zu eigen erworbenes Volk ..., das Volk Gottes." „Seid also untertan", fährt er dann weiter, „jeder menschlichen Obrigkeit um Gottes willen, sei es dem König als dem obersten Herrn, sei es den Statthaltern als seinen Abgesandten zur Bestrafung der Übeltäter und zur Belohnung der Rechtschaffenen; denn so ist es der Wille Gottes" (ebd. 2, 13 ff.). Christus hat uns den wahren Adel, den königlichen Rang der Gotteskindschaft ge-

schenkt. Er hat als König der Gemeinschaftsordnung auch der bürgerlichen Volksgemeinschaft die Sanktion seines Gesetzes gegeben.

Wenn Christus auch kein irdisches Reich gegründet hat und die Ausübung seiner königlichen Rechte in der bürgerlichen Ordnung nicht unmittelbar betont, so sind doch durch ihn das Volk und die Obrigkeit verbunden. Er ist der Schöpfer einer neuen christlichen Staatsordnung geworden. Sein Gesetz allein hat die Gegensätze ausgeglichen, die jede soziale Ordnung notwendig mit sich bringt. Das Christentum hat nicht auf dem Weg der Gewalt den Völkern die wahre Freiheit geschenkt und den Fürsten eine neue, höhere Autorität gegeben, sondern durch den neuen Geist, mit dem es den Gehorsam der Untergebenen und die Autorität der Herrscher beseelt hat. Nicht auf dem Weg der Gewalt hat es die Sklaverei aufgehoben, sondern durch die innere Umwandlung der Menschen, die gelernt haben, in Christo einander als Brüder anzusehen, als Brüder zu ehren und zu lieben. Auch der Friede zwischen arm und reich wurde nicht gewaltsam, sondern durch die Pflege der Gerechtigkeit und Liebe geschaffen. Den Reichen predigt Christus ihre Verantwortung vor Gott, den Armen stellt er den ewigen Wert der Zufriedenheit vor Augen. Ob arm oder reich, ob vornehm oder niedrig, ob Untertan oder Herrscher, alle sind wir in Christo eins, alle seine Diener.

In dieser Lehre Christi liegt die Lösung aller sozialen Fragen. Wenn Christus als König von einem Volke anerkannt wird, dann wohl diesem Volke! Die Gemeinschaftsordnung ruht auf dem Felsengrund der Gerechtigkeit und Liebe. Diese Einheit hat Christus gelehrt. „Ihr sollt euch nicht Meister nennen lassen; denn einer ist euer Meister, ihr aber seid alle Brüder. Auch Vater sollt ihr keinen nennen auf Erden; denn einer ist euer Vater, der im Himmel ist. Auch Lehrer sollt ihr euch nicht heißen; denn einer ist euer Lehrer, Christus" (Matth. 23, 9). „Der Größte unter euch soll euer Diener sein" (Matth. 23, 11). „In Christo besteht kein Unterschied zwischen Griechen und Juden, zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen, zwischen Barbar und Skythe, zwischen Knecht und Herr, sondern alles und in allem ist Christus" (Kol. 3, 11). Durch Verankerung des Gehorsams und der Welt in Christus ruht der Bogen der Gemeinschaftsordnung auf festen Pfeilern. Nur die Auflehnung gegen Christus und sein Königtum kann den Bau der christlichen Volksgemeinschaft erschüttern.

Wenn wir heute über die Zerrissenheit des öffentlichen Lebens klagen müssen und die soziale Ordnung vom Kampf der Klassen und Parteien bedroht sehen, so können wir uns darüber nicht wundern. Weite Schichten unseres Volkes wollen ja von Christus und seinem Königtum nichts

mehr wissen. Die traurigen Erscheinungen der Gegenwart sind ein bitterer Beweis für die Wahrheit, daß Christus der König der sozialen Ordnung ist; seine königliche Macht setzt sich durch, auch wenn die Träger der öffentlichen Gewalt sich wider ihn und seine Kirche auflehnen. Durch die Verfolgung des Christentums haben die römischen Kaiser das Gefüge ihres eigenen Reiches so gelockert, daß es dem Ansturm der äußeren Feinde nicht mehr widerstehen konnte. Christus hat seiner Kirche Anfeindung und Verfolgung vorausgesagt; denn gerade weil sie im Namen Christi für Wahrheit und Gerechtigkeit eintritt und den menschlichen Leidenschaften das Gesetz Gottes entgegenhält, muß sie bei allen auf Widerstand stoßen, die sich in ihren ungezügelten Trieben gehemmt sehen. Daher hat ein Staatswesen, das den Einfluß der Kirche auf die Veredelung der Sitten unterbindet oder gegen alles göttliche und menschliche Recht die Kirche mit ungerechten Gesetzen knechtet, es sich selber zuzuschreiben, wenn die Menschen ihren ungezügelten Leidenschaften folgen, Recht und Gerechtigkeit mit Füßen treten und einander hassen und bekämpfen. Christus hat die Kirche nicht gegründet, um die staatliche Ordnung aufzuheben, sondern um durch die Kirche der Ordnung der bürgerlichen Verhältnisse, der Volkswohlfahrt eine feste Stütze zu geben. Christus ist der König der Gemeinschaftsordnung.

3. Christus und die Kirche

Familie und Staat sind Verbände, die auf dem Boden des Naturgesetzes stehen. Christus ist nicht in die Welt gekommen, um das Naturgesetz aufzuheben, sondern um es einer höheren Ordnung dienstbar zu machen. Er hat der ehelichen Verbindung von Mann und Frau die Weihe des Sakramentes verliehen. Der Volksgemeinschaft, dem Staatswesen hat er durch sein Gesetz der Gerechtigkeit und Liebe neue, höhere Lebenskraft eingehaucht: er hat die Träger der Staatsgewalt zu Vertretern seiner Rechte, die Glieder der Volksgemeinschaft zu Dienern seines Reiches gemacht. Um die Heiligung der natürlichen Gemeinschaftsordnung zu erreichen, hat er eine neue, übernatürliche Rechtsgemeinschaft, die Kirche gegründet. Wie der Mensch sein natürliches Leben und dessen Entfaltung nur in der Verbindung mit Familie und Volk erreichen kann, so soll er auch seine übernatürliche Vollendung durch die Wahrheit und Gnade Christi aus den Händen der Kirche empfangen. In der Kirche offenbart Christus sein Königtum der Rechts- und Gemeinschaftsordnung im vollen Glanze. Allerdings hat er erklärt, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei, sondern ein Reich der Wahrheit und des Glaubens, ein Reich der Liebe und der Gnade. Er nannte es „Gottesreich“ und „Himmelreich“,

weil es nicht irdischen Zwecken dient, sondern die Menschen zum Dienste Gottes ruft und in den Himmel führt. Obwohl aber die Kirche ihrem inneren Wesen nach ein geistiges Reich ist, eine übernatürliche Gemeinschaft der Seelen in Christo, so ist sie doch in der Welt und kann die Menschen nur auf dem Wege äußerer Mittel zur Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe in Christus führen. Der ewige Sohn Gottes ist Mensch geworden, um in sichtbarer Gestalt unter den Menschen zu wohnen und sein Erlösungswerk durch das Opfer seines menschlichen Lebens zu vollenden. Die göttlichen Wahrheiten, die das Auge seines menschlichen Geistes unmittelbar im Wesen Gottes geschaut, hat er in menschliche Worte gekleidet, um sie uns nahezubringen. Wohl hätte er die Macht gehabt, alle Menschen unsichtbar durch innere Erleuchtung des Geistes in die Geheimnisse Gottes einzuweihen, aber diese Mitteilung göttlicher Wahrheit hätte der Eigenart der Menschen nicht entsprochen. Die Seele des Menschen ist an den Leib gebunden und bedient sich der leiblichen Kräfte, um ihre geistigen Anlagen zu entfalten. Christus hat sein Evangelium Menschen verkündigt, „die Ohren haben zu hören". Der Glaube wird durch das Gehör aufgenommen (Röm. 10, 17).

Um den Menschen aller Länder und Zeiten das Evangelium zu verkünden, hat Christus als König der Wahrheit ein Lehramt gestiftet. Er hat aus seinen Jüngern zwölf Männer erwählt, die er selbst Apostel nannte. Schon ihr Name sollte besagen, daß sie nicht gelehrte Menschenweisheit hinaustragen in die Welt, sondern kraft höherer Sendung göttliche Wahrheit verkünden. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh. 20, 21). Durch die Sendung der Apostel hat Christus eine neue Gemeinschaft gegründet; er hat ein Band geknüpft zwischen seinen Sendboten und allen, die ihr Wort gläubig aufnehmen. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, eine Gemeinschaft, die nicht bloß durch den tatsächlichen Besitz der gleichen Wahrheit eine geistige Einheit darstellt, sondern eine Gemeinschaft, in der Lehrer und Schüler durch den königlichen Willen Christi zur Einheit verbunden sind: eine verpflichtende, apostolische Gemeinschaft. Er hat seinen Aposteln den Auftrag gegeben, das Evangelium zu verkünden; damit verlangte er von allen Menschen, daß sie seine Boten aufnehmen wie ihn selbst.

Die Zeugnisse der Evangelien sind so klar und deutlich, daß es unverständlich ist, wie manche von einer rein geistigen Kirche sprechen können. Der hl. Matthäus berichtet, daß Christus vor seiner Himmelfahrt den Aposteln auftrug: „Gehet hin und lehret alle Völker" (Matth. 28, 19). Das gleiche bezeugen uns Markus und Lukas. Und Johannes hat uns in seinem Evangelium die Einsetzung des Primates aufgezeichnet. Petrus

hat als erster im Namen der Apostel feierlich die Gottheit Christi bekannt: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Matth. 16, 16). Nach diesem Bekenntnis erhält er von Christus die Verheißung: „Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (Matth. 16, 18). Christus hat diese Verheißung erfüllt, als er nach seiner Auferstehung von Petrus das Bekenntnis der Liebe verlangte und zu ihm sprach: „Weide meine Schafe, weide meine Lämmer" (Joh. 21,15). Daß die bildlichen Worte des Herrn in erster Linie vom Lehramt des hl. Petrus zu verstehen sind, sagt uns der Zusammenhang zwischen Verheißung und Erfüllung, sowie das Wort, das der Herr am Vorabend seines Todes zu Petrus sagte: „Ich habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht wanke, und du hinwieder stärke deine Brüder" (Luk. 22, 32).

Ausgerüstet mit der Kraft des Hl. Geistes, der unter dem Zeichen feuriger Zungen herabkam, zogen die Sendboten Christi in die Welt, um das große Werk zu erfüllen, den Bau der Kirche zu beginnen. Petrus ergreift am Pfingstfeste zuerst das Wort und verkündet den Namen Jesu. Nicht im Namen der Wissenschaft oder im Auftrag eines weltlichen Fürsten sind die Apostel aufgetreten, sondern im Namen Christi. Auch vor den Machthabern der Erde behaupteten sie ihre höhere Sendung. Als sie auf Widerstand stießen, haben sie unumwunden erklärt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg. 5, 29). Einen Anspruch auf weltliche Macht erhoben die Apostel nicht, sie haben vielmehr die Rechte der staatlichen Obrigkeit stets als göttliche Rechte anerkannt. Dagegen machten sie die Verkündigung des Evangeliums, die Spendung der Sakramente und die Feier des Gottesdienstes nie von der Zustimmung der weltlichen Behörden abhängig. Frei und unabhängig von jeder staatlichen Gewalt erfüllten sie die Aufgabe ihres Amtes, einzig und allein gestützt auf die Sendung und den Auftrag, den sie von Christus ihrem Herrn empfangen haben. So hielten es auch ihre Nachfolger, die Bischöfe, bis auf den heutigen Tag. Der Nachfolger des hl. Petrus auf dem Bischofsstuhl von Rom hat nicht aus eigener Anmaßung oder unter dem Drange äußerer Verhältnisse den Anspruch erhoben, der Statthalter Christi auf Erden, das Oberhaupt der ganzen Kirche zu sein. Er wurde von Anfang an als Hirte der Gläubigen und Bischof in der Kirche angesehen, weil der Herr selbst seine Apostel und Jünger dem hl. Petrus untergeordnet hat. Petrus hat er seine Schafe und Lämmer anvertraut, Petrus hat er die Schlüssel des Himmelreiches übergeben und ihn damit zum Herrn der Kirche bestellt, die er bauen wollte. Im Besitze aller Gewalt im Himmel und auf Erden (Matth. 28,18) hat Christus die Gemeinschaft

der Gläubigen gegründet, die er seine Kirche nannte, und Petrus zum Haupte dieser Gemeinschaft bestellt. Christus ist der König der Rechts- und Gemeinschaftsordnung, die in der katholischen Kirche verwirklicht ist. So hat sich das Wort des Herrn erfüllt: „Du bist Petrus, der Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Durch den Lehrauftrag an seine Apostel und durch das alle bindende Gebot des Glaubens ist Christus der Stifter der Gemeinschaft der Gläubigen geworden, der Gründer des Gottesreiches, das göttliche Wahrheit, himmlisches Leben vermittelt. Christus ist der König jener Gemeinschaftsordnung, die wir Kirche nennen.

Das Band der Ordnung und Gemeinschaft, das Lehrer und Schüler, Priester und Volk, Bischöfe und Gläubige, Papst und Kirche verbindet, ist nicht bloß ein Band des Rechtes und der Pflicht, es ist auch ein Band des Geistes und der Wahrheit, ein Band des Lebens. Die göttlichen Geheimnisse, die uns Christus durch seine Sendboten übermittelte, führen uns nicht etwa in sonnige, aber lebensleere Wüsten, sondern in ein Land, das von Milch und Honig fließt. Die Wahrheiten des Glaubens sind von so hohem Wert, daß wir neue, übernatürliche Lebenskräfte brauchen, um sie ausnützen zu können. Darum hat Christus seinen Sendboten mit dem Lehramt auch das Priestertum verliehen und ihnen die Vollmacht gegeben, durch die Sakramente uns die Gnaden zu spenden, die wir brauchen, um aus dem Glauben zu leben. Der Herr hat zu ihnen gesagt: „Lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes." Die Taufe ist nicht eine rein sinnbildliche Handlung, die nur den Zweck hat, den Anschluß an die Kirche irgendwie äußerlich darzustellen, wie etwa die Taufe des Johannes am Jordan ein Bekenntnis der Bußgesinnung war, die seine Predigt geweckt hat. Die Taufe, die im Auftrage Christi, im Namen der drei göttlichen Personen gespendet wird, ist das Sakrament der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Hl. Geiste (Joh. 3, 5). Sie bewirkt nicht bloß die rechtliche Aufnahme in die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern die Heiligung der Seele durch Nachlassung der Sünden und Eingießung der heiligmachenden Gnade, durch die wir Gottes Kinder heißen und sind (Joh. 3, 1). Als der hl. Petrus nach seiner ersten Predigt am Pfingstfeste von den ergriffenen Zuhörern gefragt wurde: „Was sollen wir tun?", hat er geantwortet: „Tuet Buße, und jeder von euch lasse sich taufen zur Vergebung der Sünden" (Apg. 2, 38).

Um der Eigenart der menschlichen Natur und ihrem Gemeinschaftsbedürfnis Rechnung zu tragen, hat Christus sein Lehramt eingesetzt; leibhaftige Menschen sollen uns den Wein seiner göttlichen Wahrheit in der

Schale menschlicher Worte darreichen. Er hat das Priestertum eingesetzt und die Übermittelung der priesterlichen Gewalten an ein sakramentales Zeichen geknüpft, damit wir die übernatürlichen Kräfte der Gnade in den sichtbaren Zeichen der Sakramente empfangen. „Wenn du ohne Körper wärest", sagt daher der hl. Chrysostomus (s. Brevier, Sonnt. n. Fronl., 2. Nokt.), „dann hätte Gott dir seine Gaben nicht im Kleid und Leib der Sakramente gegeben; weil aber deine Seele mit dem Leib verbunden ist, schenkt er dir seine unsichtbaren Gnaden in den sichtbaren Zeichen". Unter dem sichtbaren Zeichen der Handauflegung und Salbung mit Chrisam spenden die Bischöfe im Sakrament der Firmung den Getauften die Kraft des Hl. Geistes. Sie sollen dadurch befähigt werden, das in der Taufe empfangene Gnadenleben zur vollen Entfaltung zu bringen und durch die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst den Namen Christi vor aller Welt zu bekennen. Christus hat allen, die an ihn glauben, den Hl. Geist versprochen (Joh. 7, 39). Die Apostelgeschichte berichtet uns, daß Petrus und Johannes nach Samaria gingen, um den Gläubigen, die der Diakon Philippus bekehrt und getauft hatte, durch Auflegung der Hände den Hl. Geist zu spenden (Apg. 8, 14).

Den vollkommensten Ausdruck findet die Gemeinschaftsordnung der Gläubigen in der Feier der heiligen Eucharistie. Nach der wunderbaren Brotvermehrung hat Christus sich selbst als das Brot des Lebens bezeichnet, das vom Himmel gekommen ist. Was das leibliche Brot für unser natürliches Leben, das will er selbst für das übernatürliche Leben unserer Seele sein: die Quelle der übernatürlichen Lebenskraft. Er ist der Weinstock, wir die Rebzweige, die nur in Verbindung mit dem Weinstock Früchte des ewigen Lebens zu bringen vermögen. Christus hat das Sakrament der Eucharistie eingesetzt, um unsere Verbindung mit ihm stets lebendig zu erhalten. Und weil sie in seinem Erlösungswerke wurzelt, hat er dies Sakrament zugleich zum Opfer gemacht. Unter den Gestalten von Brot und Wein wird er wirklich gegenwärtig, um unser Opferlamm und unsere Seelenspeise zu sein. Durch den Opfertod am Kreuze hat er unsere Sünden gesühnt und uns die Gnade der göttlichen Kindschaft verdient. Die sakramentalen Gestalten von Brot und Wein stellen den Erguß seines Blutes am Kreuze dar, so daß die Feier der Eucharistie die unblutige Erneuerung des Kreuzopfers ist, in dem Christus seine Hingabe an den Vater zum herrlichsten Ausdruck gebracht hat. Er opfert im Namen aller Menschen, damit sie alle ihre eigene Hingabe in sein Opfer hineinlegen können. Im eucharistischen Opfer erweist sich Christus im weitesten Sinn als König der Gemeinschaftsordnung. Nicht bloß die gläubigen Glieder der Kirche haben Anteil an seinem Opfer; alle Men-



Theresia vom Kinde Jesu als Novizin
(Aufnahme von 1889)



Theresia vom Kinde Jesu
(Juni 1897)

schen, die je gelebt haben und leben werden, schließt der Herr in seine Erlöserarme, um dem Vater für alle sein Blut aufzuopfern und allen das neue Leben der Gotteskindschaft zu vermitteln, alle in seine geheimnisvolle Lebensgemeinschaft hineinzuziehen. Das Gemeinschaftsband des Rechtes und der Ordnung, das uns mit Christus verbindet, wird durch die Eucharistie ein Band des Blutes und des Lebens. Christus durchdringt hier alle mit der Kraft seines göttlichen Lebens und umschließt die Gläubigen mit einem Bande der Gemeinschaft, das stärker ist als die Bande der Natur, die uns mit unserer Familie und unserem Volk verbinden. „Wir sind alle eins in Christus" (Gal. 3, 28).

Der Erhaltung und Pflege dieser Einheit und Gemeinschaft in und mit Christus dienen auch die übrigen Sakramente. Das Sakrament der Buße hat die Aufgabe, das durch die Sünde zerrissene Band der Lebensgemeinschaft mit Christus wieder anzuknüpfen. Weil der Sünder das Gnadengewand aus den Händen der Kirche bei seiner Taufe empfangen hat, ist es selbstverständlich, daß er das verlorene Leben der Gnade auch nur auf sakramentalem Wege zurückgewinnen kann. Darum hat Christus seinen Aposteln und ihren Nachfolgern im Priestertum die Gewalt gegeben, „Sünden nachzulassen und zu behalten" (Joh. 20, 23). Das Bußsakrament ist ein neues Band, das die Gläubigen Christi mit seinen Sendboten verbindet. Dasselbe gilt vom Sakrament der hl. Oelung, das die letzten Reste der Sünde hinwegnehmen und die Seele des Kranken stärken soll für den Todeskampf. Das Sakrament der Priesterweihe ist das sichtbare Zeichen, durch das die heiligen Gewalten, die Christus den Aposteln verliehen hat, von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben und den Trägern des Priestertums die Gnaden geschenkt werden, die sie zur Verwaltung ihres heiligen Amtes benötigen. Das Sakrament der Ehe hat Christus eingesetzt, um die Verbindung von Mann und Frau in den Dienst der heiligen Gemeinschaft zu stellen, die er mit seiner Kirche eingegangen hat. So waltet Christus der Herr als König einer heiligen Gemeinschaftsordnung in seiner Kirche. In seinem Namen und Auftrag spenden Bischöfe und Priester die heiligen Sakramente, in denen sein Erlöserblut fließt, um die Giftstoffe der Sünde aus allen Gliedern der Gemeinschaft fortzutragen und ihnen neue Lebenskraft zuzuführen. In der Eucharistie lebt er sogar selbst leibhaftig inmitten seiner Gläubigen, um an ihrer Statt dem himmlischen Vater durch die Feier des Opfers die höchste Huldigung darzubringen.

Die heilige Gemeinschaft, die im lebendigen Glauben wurzelt und in den Sakramenten ihren sinnfälligen Ausdruck sowie ihre wirksame Erhaltung und Förderung findet, kann unter den Menschen auf Erden nur

bestehen, wenn sie von einer den Gesetzen des menschlichen Lebens angepaßten Ordnung getragen ist. Christus hat der Gemeinschaft der Gläubigen durch Einsetzung des Lehramtes und des Priestertums inneres Leben und äußere Ordnung gegeben. Die Wahrheit, die er verkünden läßt, ist ein geistiges, ewiges Leben, das nur der besitzt, der sie innerlich aufnimmt; auch die Gnade, die er spenden läßt, ist unsichtbarer, göttlicher Natur und wohnt im Grund der Seele. Aber Wahrheit und Gnade fließen uns nicht in unsichtbaren Kanälen zu, sondern im offenen Strom der mündlichen Predigt und der sichtbaren Sakramente. Die Kirche besäße nicht die nötige Lebenskraft, wenn mit dem Lehr- und Priesteramt nicht auch das Hirtenamt verbunden wäre. Wie könnte der geschichtliche und rechtliche Zusammenhang zwischen Aposteln und Bischöfen, zwischen Gläubigen und Priestern, zwischen Haupt und Gliedern gewahrt bleiben, wenn das kirchliche Leben ohne alle Gesetze dem freien Belieben der einzelnen überlassen bliebe? Die Verkündigung des Wortes Gottes, die Verwaltung der Gnadenmittel, die Feier des Gottesdienstes ist an die Gesetze des menschlichen Lebens gebunden. Diese Betätigungen verlangen eine feste Ordnung und erhalten sie auf dem Wege der kirchlichen Gesetzgebung. Petrus ist der Grundstein, auf dem der Bau der Kirche ruht; ihm hat Christus die Schlüssel des Himmelreiches gegeben, um nach Tunlichkeit zu binden und zu lösen (Matth. 16, 19), ihm die Sorge für Schafe und Lämmer anvertraut. Daher hat der Apostelfürst die Sorge für das Wohl der Gemeinschaft aller Gläubigen übernommen und gleich nach der Himmelfahrt des Herrn die Wahl des Apostels Matthias angeordnet. Petrus hat die ersten Heiden in den Schoß der Kirche aufgenommen; auf dem Apostelkonzil hat er als erster die Streitfrage entschieden, daß die Heiden nicht an das mosaische Gesetz gebunden seien. Bis auf den heutigen Tag verwalteten die Nachfolger Petri auf dem römischen Bischofsstuhle ihr oberstes Hirtenamt. Sie trugen Sorge für die geordnete Gestaltung des kirchlichen Lebens und gaben ihre Gesetze im Namen Jesu Christi. Christus ist der Herr und König, der durch sie seine Kirche leitet und regiert.

Die Kirche hat die Funktionen des Hirtenamtes derart geordnet, daß die Wahrheit und Gnade des göttlichen Erlösers allen Völkern der Erde zufließt. Sie hat durch ihre Gebote auch die Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst, den Empfang der Sakramente und die Übung der christlichen Tugenden so geregelt, daß alle Beobachter ihrer Gesetze am übernatürlichen Leben Anteil haben, das Christus ihr geschenkt hat. Nicht von Herrschsucht ist sie geleitet, wenn sie die Heiligung des Sonntags und die Anhörung der heiligen Messe verlangt, sondern von der liebe-

vollen Sorge für das Wohl ihrer Kinder und von der heiligen Hingabe an Christus, mit dem sie den Vater im Himmel verherrlichen will. Nicht um unsere Freiheit zu schmälern, verlangt sie am Freitag die Enthaltung vom Fleischgenuß und die Entsagung in den Tagen der Fastenzeit, sondern um uns zur Beherrschung unserer natürlichen Triebe und zur Abtötung unserer Selbstsucht anzuhalten. Ihre Gebote wollen uns zu wahren Christen erziehen. Die Beobachtung der Kirchengebote ist daher ein sicherer Prüfstein der Verbindung mit Christus. Nur wer die Kirche hört und ihre Gebote beobachtet, kann ein Jünger Christi sein. Wer am Leben der Kirche keinen Anteil nimmt, trennt sich auch von Christus. Er ist der Herr und König der Gemeinschaft, an die uns die katholische Kirche bindet. Glücklich, wer sich dieser Gemeinschaft anschließt! Er hat Anteil am göttlichen Leben, das von Christus dem Haupt in seinen mystischen Leib, in die Kirche überströmt. Die Gemeinschaft, die Christus der Herr in seiner Kirche gegründet hat, wird das Ende der Tage überdauern; sie wächst hinein in die Ewigkeit und ist auch in diesem Sinn das „Gottesreich", das „Himmelreich". Darum singen wir im Credo der heiligen Messe: „Seines Reiches wird kein Ende sein". Das Gottesreich, das Christus gegründet, ist „nicht Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Hl. Geiste" (Röm. 14, 17). Wir sind „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes" (Eph. 2, 20). Christus ist König einer heiligen Gemeinschaftsordnung, König und Herr seiner heiligen Kirche.

* * *

Als König der Könige und Herr der Herrscher (Offb. 19, 16) ist Christus die Quelle aller Gemeinschaftsordnung; von ihm geht alle Gewalt aus, ihm allein gilt alle Unterwerfung. Von Christus empfängt jeder Hausvater das Recht, von Weib und Kindern Gehorsam zu verlangen. Von Christus erhält jeder Herrscher, sei er nun König oder Präsident, Volksvertreter oder Staatsbeamter, die Gewalt, die Glieder des Volkes dem Wohl der Gemeinschaft unterzuordnen. Im Namen Christi walten Priester und Bischöfe ihres heiligen Amtes, im Namen Christi verwaltet der Papst das Hirtenamt über die ganze Kirche; er wird von allen Gläubigen als Statthalter Christi auf Erden angesehen. Wenn die Kinder Christum in ihrem Vater ehren, die Frauen Christum in ihren Männern lieben, die Bürger Christum in den Trägern der Staatsgewalt sehen, die Gläubigen in den Priestern und Bischöfen Christum anerkennen und die Völker im römischen Papste Christo huldigen, dann wird die Verheißung sich erfüllen, die von den Engeln Gottes bei der Geburt des Heilandes

der Welt verkündet wurde: „Friede den Menschen auf Erden, die eines guten Willens sind" (Luk. 2, 14). Friede wird wohnen in allen Häusern, Friede wird herrschen in allen Staaten, Friede auch unter den Völkern, Friede, heiliger Friede in der ganzen Kirche Gottes.

Doch geben wir uns keiner Täuschung hin! Solange wir als sterbliche Menschen hier auf Erden weilen und noch dem Gesetz der Sünde und des Todes unterworfen sind, kann ein vollendeter Friede nie der Anteil der Menschheit sein. Christus ist nicht in die Welt gekommen, um hier ein solches Reich des Friedens zu errichten. Offen und klar hat er von seinem Reich auf Erden gesprochen und gesagt, daß nicht alle Menschen, obwohl sie berufen sind, der Einladung folgen und sich seiner Gemeinschaftsordnung unterwerfen. Seine Kirche wird hier auf Erden nicht nur von den Pforten der Hölle angefeindet, sondern auch von den in Irrtum und Sünde befangenen Menschen, die in der Kirche Christi eine Hemmung ihrer Leidenschaften sehen. Im Schoße der Kirche selbst entsprechen bei weitem nicht alle der Heiligkeit des Namens, den sie als Christen tragen. Das Himmelreich gleicht zehn Jungfrauen, sagt der Herr, von denen fünf klug und fünf töricht sind. Über den Acker, den der Hausvater mit gutem Weizen bestellt hat, ist sein Feind gekommen und hat Unkraut gesät, und der Herr will nicht, daß seine Diener das Unkraut ausreißen (Matth. 13, 24ff.). Erst wenn der große Tag der Ernte kommt, dann wird er seine Engel aussenden und den Acker reinigen lassen. Diese Erde ist nicht die Wohnstätte des vollen Friedens, sondern vielmehr das große Schlachtfeld, auf dem die Kinder des Lichtes streiten wider die Mächte der Finsternis. Wenn dann der große Tag anbricht, wird alles seiner königlichen Herrschaft unterworfen sein. Er wird eine neue, große Gemeinschaftsordnung gründen; alle, die an ihn glauben, werden ihm folgen dürfen in das ewige Reich des Vaters (vgl. Matth. 25, 34). Die sich aber seiner königlichen Herrschaft auf Erden nicht unterworfen, sondern wider seine Gemeinschaftsordnung aufgelehnt haben, wird er endgültig ausschließen aus seinem Reich (ebd. 25, 41). Und die Übeltäter werden in das ewige Feuer stürzen, die Gerechten aber eingehen in das ewige Leben, um mit Christus ewig zu herrschen im Reiche des Vaters, um in Gemeinschaft mit den Chören der Engel dem dreieinigen Gotte unaufhörlich das dreimal Heilig zu singen. Denn Christus ist der König der Könige, der Herr der Herrscher: sein Reich nimmt kein Ende.

* * *

Der Brief des heiligen Apostels Paulus an die Galater

Von P. Gotthard Kloker / Beuron

Die Menschen von heute suchen auf den verschiedenen Wissensgebieten an die Quellen selbst heranzutreten. Dies lobenswerte Streben macht sich auch im Bereich des religiösen Lebens geltend. Man will Anschluß an die offizielle Gebetsweise der Kirche. Man holt sich religiöse Erbauung und Belehrung aus der Hl. Schrift. Die Aufforderung der Kirche, die Gläubigen sollen in der Hl. Schrift eifrig lesen, ist nicht ungehört verhallt. Allerdings ist es nicht immer leicht, aus diesen alten Quellen zu schöpfen, Schriften zu verstehen, die unter ganz andern geschichtlichen und kulturellen Voraussetzungen geschrieben sind. Dies gilt besonders für das Alte Testament. Unter den Schriften des Neuen Bundes bereiten ernstere Schwierigkeiten hauptsächlich einige Briefe des heiligen Apostels Paulus. In folgender Abhandlung versuche ich eine kurze Erklärung des Galaterbriefes zu geben. Der Stoff ist nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet und am Schlusse hinsichtlich seiner religiösen Gegenwartsbedeutung ausgewertet.

I

Als der Apostel Paulus seinen Brief an die Galater schrieb, war er bereits zweimal bei ihnen gewesen (4, 13). Mit Erfolg hatte er in den galatischen Gemeinden Kleinasiens, die wenigstens zum größten Teil aus Heiden bestanden (4, 8), das Evangelium gepredigt. Das christliche Leben blühte. „Der Lauf war gut“ (5, 7). Da drangen aber Glaubensboten in die Gemeinden ein, die ein anderes Evangelium verkündigten (1, 6). Eifrig warben sie um die Galater (4, 17). Ihr Evangelium lautete: Wollt ihr die Rechtfertigung erlangen, dann müßt ihr Söhne Abrahams werden (3, 7), müßt euch beschneiden lassen (6, 12 f.). Der Glaube an Jesus Christus genügt allein nicht. Er bedeutet nur einen Anfang, eine erste Einführung. Die Beschneidung muß notwendig als Abschluß und Krönung zum Glauben hinzukommen (3, 3). Dann erst seid ihr wahre Christen. Daß die Galater mit der Beschneidung auch die Pflicht auf sich laden, das ganze mosaische Gesetz zu erfüllen, davon scheinen diese Glaubensboten, die wir kurz Judaisten nennen, einstweilen geschwiegen zu haben (5, 3). So glaubten sie wohl die Galater leichter zu fangen, oder es lag ihnen selbst nicht viel an der Gesetzeserfüllung (6, 13). Um ihre Sache durchzusetzen, schreckten sie vor persönlichen Angriffen auf Paulus und allerlei Verdächtigungen nicht zurück. Paulus sei überhaupt

nicht Apostel. Das Evangelium habe er ja nicht von Jesus selbst empfangen, sondern von den Aposteln in Jerusalem (1, 11—24). Er buhle um Menschengunst (1, 10). Bald fordere er die Beschneidung (5, 11) — dabei wiesen sie wohl auf Fälle hin, wie den in der Apostelgeschichte 16,3 erzählten, wonach Paulus im Interesse der Judenmission Timotheus beschneiden ließ — bald verwerfe er sie, wie gerade den Galatern gegenüber. Nur um sie für sich zu gewinnen, mache er ihnen die Sache so leicht und einfach. Dadurch aber fälsche er das wahre Evangelium. Ferner trete er durch seinen Kampf gegen das mosaische Gesetz für unbeschränkte Zügellosigkeit ein und vernichte damit jede Sittlichkeit (5,13). Die Bemühungen der Judaisten waren von Erfolg gekrönt. Die galatischen Christen ließen sich tatsächlich den Weg versperren und in ihrem schönen Lauf aufhalten (5,7). Zur größten Verwunderung des Apostels geschah es wider alles Erwarten rasch (1, 6). Wie bezaubert und verhext kamen sie ihm vor (3, 1). Bereits haben sie angefangen, die jüdischen Feste und Festzeiten zu feiern, die Sabbate, die Neumondsfeste, die jährlichen großen Festzeiten von Ostern, Pfingsten und Laubhüttenfest, die Sabbat- und Jubeljahre (4, 10). Obwohl Paulus sich ganz allgemein ausdrückt über den Abfall (1, 6) und für den Erfolg seiner Arbeit ernste Befürchtungen hegt (4, 11), hat er doch auch noch festes Vertrauen zu seinen Christen (5, 10). Es müssen also einstweilen nur wenige gewesen sein, die abgefallen sind. Diese wenigen konnten aber mit der Zeit noch alle anstecken (5, 9).

Paulus fühlt sich seiner Sache absolut sicher. Die Rechtfertigung erlangt nicht, wer sich beschneiden läßt und das mosaische Gesetz erfüllt, sondern einzig und allein, wer an Christus glaubt (2,16; 3,22). Die an Christus glauben, das sind die wahren Söhne Abrahams (3, 7. 29), das Israel Gottes (6,16). In dieser festen Überzeugung habe er selbst und andere trotz jüdischer Abstammung den Glauben an Christus angenommen (3, 15 f.). Ob der Gläubige beschnitten oder unbeschnitten, ob er geborener Jude oder Heide ist, ist an sich vollständig belanglos, etwas rein Äußerliches. Zur Rechtfertigung trägt es nicht das Geringste bei (5, 6; 6, 15). Worauf es ankommt, ist einzig d e r G l a u b e a n C h r i s t u s. Die Tatsache, aus der heraus Paulus die Frage so sicher löst, ist der blutige Opfertod, den Christus für unsere Sünden erduldet hat. Das „Kreuz Christi" (6, 12. 14), der „gekreuzigte Jesus Christus" (3, 1), steht im Mittelpunkt seines Denkens, im Mittelpunkt seiner Theologie. Nur mit innerster Ergriffenheit und Dank gegen Gott kann er an die sich hinopfernde Liebe Christi denken (1, 4 f.; 2,20). Das Bild des gekreuzigten Christus hätte den Galatern Schutzmittel sein können und sein sollen

gegen den bösen, bezaubernden Blick, den die Judaisten durch ihre falsche Lehre auf sie geworfen haben (3, 1). Bewirkten Beschneidung und Erfüllung des mosaischen Gesetzes die Rechtfertigung, dann ist Christus grund- und zwecklos gestorben. So folgert Paulus. Die Rechtfertigung ist dann nicht unverdiente, reine Gnade Gottes (2, 21), sondern ein verdienter, schuldiger Lohn (Röm. 4, 4). Wenn daher die Galater sich beschneiden lassen und das mosaische Gesetz erfüllen, in der Hoffnung, dadurch gerechtfertigt zu werden, dann halten sie den Kreuzestod Christi für wirkungslos. Damit trennen sie sich aber von Christus, weisen Gottes Gnade zurück (2,21) und gehen ihr verlustig (5,4). Von Christus haben sie dann nichts mehr zu erwarten (5, 2). All die großen Erweise der göttlichen Gnade haben sie dann umsonst erfahren (3,4). Es gibt nur ein Entweder—Oder: Christus und Gnade oder Gesetz. Das ist das Evangelium des hl. Paulus. Und das ist das Wahre (2, 5. 14; 4, 16; 5, 7). Ein anderes Evangelium gibt es nicht. Alles andere ist Fälschung (1,7). Nicht einmal ein Engel könnte ein anderes bringen (1, 8). Aus diesem Gefühl absoluter Sicherheit heraus schleudert Paulus den Fluch auf seine Gegner (1, 8 f.), ein Zeichen, daß es ihm nicht darum zu tun ist, Menschen zu gewinnen (1, 10). Er droht ihnen mit dem göttlichen Strafgericht (5, 10) und gibt ihnen in derbem Sarkasmus den Rat, gleich ganze Sache zu machen, sich nicht nur beschneiden zu lassen, sondern sich selbst zu verstümmeln (5,12). So machten es in fanatischer Begeisterung die Verehrer der kleinasiatischen Göttermutter, der phrygischen Göttin Kybele. Da die Judaisten so eifrig am Werk sind, die Galater von Paulus zu trennen, wirbt auch er ernst und liebevoll um sie (4, 17 f.). Keine Mühe will er scheuen, bis er sie für Christus wiedergeboren hat, bis Christus wieder in ihnen gestaltet ist (4,19). Am liebsten wäre er gerade jetzt bei ihnen. So aber ist er auf bloßes Hörensagen angewiesen und daher auch in Verlegenheit und Besorgnis, ob er den rechten Ton trifft. Keinen möchte er zu hart anfassen, keinem Unrecht tun.

II

Die persönlichen Angriffe und Verdächtigungen seiner Gegner weist Paulus in siegreicher Selbstverteidigung zurück. Er kann zeigen, daß er so gut Apostel ist wie die andern. Hat doch auch er von Christus selbst Evangelium und Sendung erhalten (1, 11—24). Denn vor seiner Bekehrung war jede Beeinflussung und Belehrung zu Gunsten des Christentums bei ihm psychologisch ausgeschlossen. Das weiß jeder. In jungen Jahren bereits hat er sich ja ausgezeichnet als begeisterter Anhänger der strengsten jüdischen Partei, als gesetzestreuer Pharisäer. Ganz leidenschaft-

lich hat er die Kirche Gottes verfolgt und zu vernichten gesucht (1,13f.). Nach seiner Bekehrung aber, die menschlich gesprochen im denkbar ungünstigsten Augenblick erfolgt war und sich daher als reinstes Gnadenwerk erwiesen hat, hat er nicht das geringste Bedürfnis gefühlt, sich mit armseligen Menschen zu beraten, nicht einmal mit den Aposteln zu Jerusalem. So sicher wußte er sich seiner Sache von Anfang an. Hatte ihm doch Gott seinen Sohn in seiner ganzen überirdischen Herrlichkeit geoffenbart. Im selben Augenblick war Paulus klar über Jesu Person und Werk, klar auch über das Verfehlte seines eigenen Unternehmens. Christus aber erteilte dem fanatischen Verfolger den Auftrag, das Evangelium unter den Heiden zu predigen. So ging Paulus zunächst hinaus ins Gebiet der arabischen Nabatäer, das von Süden her ganz nahe an Damaskus heranreichte, zeitweise diese Stadt selbst umschloß. Hier begann er wohl gleich seinen Missionsauftrag zunächst unter den Juden auszuführen. Dann kehrte er wieder nach Damaskus zurück (1,15—17). Erst drei Tage nach seiner Bekehrung ging Paulus von hier nach Jerusalem, um Petrus persönlich kennen zu lernen. Von den anderen Aposteln sah er nur Jakabus den Jüngeren, den Sohn des Alphäus. Zudem blieb er nur fünfzehn Tage bei Petrus. Auf diese Aussagen legt Paulus selbst durch Beteuerung entscheidendes Gewicht. Hätten diese fünfzehn Tage zu einer Einführung in das Evangelium an sich auch genügt, so war sie tatsächlich doch ausgeschlossen. Den Judaisten waren wohl die Einzelheiten dieses Besuches bekannt, oder sie konnten sich leicht darnach erkundigen (1, 18—20). Darauf begann Paulus sofort seine Missionstätigkeit in Syrien und Kilikien. Sie hat den herzlichen Beifall sogar der judenchristlichen Gemeinden Judäas ausgelöst, obwohl der Apostel ihnen ganz unbekannt war. In der Bekehrung und Wirksamkeit des einstigen Verfolgers, die sich damals schon auf die Heiden erstreckte, erblickten sie direkt Gottes Werk. Hätte Paulus also Belehrung durch die Apostel nötig gehabt, dann hätte sie bei jenem Besuch in Jerusalem erfolgen müssen (1, 21—24).

Die maßgebenden Persönlichkeiten in Jerusalem, die Säulen der Kirche, der gesetzestreue Jakobus, Petrus und Johannes haben seine apostolische Sendung und das gesetzesfreie Evangelium, das er unter den Heiden verkündigt, sogar ausdrücklich und feierlich anerkannt. Diese Anerkennung erfolgte in Jerusalem vierzehn Jahre nach seiner Bekehrung oder nach seinem ersten Besuch. Die Sache kam so. Die Judaisten waren ständig hinter Paulus her. Überall spähten sie in den von ihm gegründeten Gemeinden aus, welche Freiheiten man sich hier erlaube. Ihres extrem jüdischen Standpunktes und ihres unsauberen Geschäftes wegen

nennt Paulus sie „falsche Brüder". Fortgesetzt spielten sie die Apostel in Jerusalem gegen Paulus aus, wiesen auf deren Gesetzestreue hin und behaupteten wohl auch, sie verlangten die Beschneidung als unerläßlich zum Heil. Paulus aber habe das Evangelium gefälscht. Dieses Treibens endlich müde und durch eine Offenbarung direkt veranlaßt, ging Paulus mit Barnabas nach Jerusalem. Von den Aposteln selbst wollte er seiner Gegner und auch der beunruhigten Heidenchristen wegen eine klare, unzweideutige Stellungnahme zur Frage, ob seine Arbeit wirklich verfehlt sei. Für seine Person war er sich seiner Sache nach wie vor vollständig sicher. Bei den Verhandlungen suchten nun zwar die Judaisten ihre Ansicht mit Gewalt durchzusetzen. Stürmisch verlangten sie die Beschneidung des Heidenchristen Titus. Ihn hatte Paulus als lebendigen Zeugen seines gesetzesfreien Evangeliums sogar nach Jerusalem mitgebracht. Paulus aber trat nicht weniger energisch für die Freiheit seiner Heidenchristen ein. Handelte es sich doch in diesem Kampf um nichts Geringeres als um die Wahrheit des Evangeliums, um den Wert des Opfertodes Christi selbst. Und der Erfolg? Nicht einmal Titus wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen, geschweige denn, daß Beschneidung und Gesetzeserfüllung den Heidenchristen insgesamt zur Pflicht gemacht, vollends gar als heilsnotwendig verlangt worden wären. Mag sein, daß zur Beruhigung der erregten judaistischen Gemüter das Ansinnen gestellt wurde, wenigstens in dem einen Fall nachzugeben und Titus beschneiden zu lassen. Jedenfalls zeigte Paulus nicht das geringste Entgegenkommen. Wohl hat er auch später noch Rücksicht auf jüdisches Empfinden genommen, wie damals, als er in Lystra Timotheus beschneiden ließ. Hier konnte er nicht nachgeben. Hier handelte es sich um die grundsätzliche Lösung der Frage. Die klaren Abmachungen durften durch keinerlei Zugeständnisse getrübt und verwischt werden. Die Gegner hätten sie ihm hintendrein doch falsch gedeutet, zumal sie die Beschneidung in einem ganz andern Sinn, als heilsnotwendig, verlangten. Gegen diese Forderung hatten sich die Apostel durchaus ablehnend verhalten (auch Apg. 15,11). Die Freiheit der Heidenchristen vom mosaischen Gesetz war also in Jerusalem grundsätzlich anerkannt worden. „Mir haben die Maßgebenden nichts weiter auferlegt." Das konnte Paulus jetzt seinen Gegnern triumphierend entgegenhalten. Und das ging ihm über alles. Auf seinen Missionsbericht hin war es den Maßgebenden klar geworden, daß er sich bei seiner Heidenmission desselben göttlichen Beistandes erfreuen durfte wie Petrus bei der Judenmission. Daraus schlossen sie, daß Paulus von Gott selbst zum Apostel berufen ward so gut wie Petrus, dieser für die Juden, jener für die Heiden. Deshalb erkannten sie ihn als eben-

bürtigen, gleichberechtigten Apostel an und vereinbarten sich durch Handschlag mit ihm und Barnabas dahin, diese sollten wie bisher den Heidenvölkern das Evangelium predigen, sie selbst aber wollten es auch fernerhin den Juden vermitteln. Diesen Abschnitt 2, 1—10 hat Paulus in höchster seelischer Erregung diktiert. Zweimal, Vers 4 und 6, hat er den ursprünglichen Satzbau verlassen.

Paulus hat sogar einmal in Antiochien Petrus gegenüber die in Jerusalem den Heidenchristen zuerkannte Gesetzesfreiheit energisch gewahrt, als sie durch dessen inkonsequentes Verhalten bedroht schien. Petrus hatte nämlich anläßlich eines Besuches in Antiochien bei den gewöhnlichen Mahlzeiten und bei der Feier des Herrenmahles mit den Heidenchristen gegessen, ohne sich um die jüdischen Speise- und Reinheitsgesetze zu kümmern. Das war in Antiochien nichts Auffallendes. So hielten es die dortigen Judenchristen. Wie hätte sonst auch ein christliches Gemeindeleben zustande kommen können, wenn die Heidenchristen von den Judenchristen gemieden, wenn sie nicht als ebenbürtige, gleichberechtigte Glieder anerkannt worden wären! Paulus bestand unter allen Umständen auf der Einheit der gemischten Gemeinde. Ein Teil mußte nachgeben. Entweder mußten die Judenchristen vom mosaischen Gesetz lassen oder die Heidenchristen das Gesetz annehmen. Aber gerade dafür setzte Paulus seine ganze Persönlichkeit ein, die Heidenchristen vor jeder Bindung ans Judentum zu bewahren. Die trennende Scheidewand des Gesetzes hat Christus niedergerissen! In ihm seid ihr alle eins, Juden- und Heidenchristen! Das konnte Paulus gewiß damals schon bei der Gründung der antiochenischen Gemeinde nicht genug betonen. Die Judenchristen gaben nach. Damit hat Paulus wenigstens für Antiochien praktisch die Frage gelöst, ob die Judenchristen noch weiterhin ans Gesetz gebunden seien. Bei den Verhandlungen in Jerusalem war sie nicht berührt worden. Man hatte sich nur mit den Heidenchristen beschäftigt. Das Prinzip zur Lösung der Frage war allerdings damit gegeben, daß man die Gesetzeserfüllung zur Erlangung des Heiles für wertlos erklärte. Nur ward die Folgerung für die Judenchristen noch nicht ausdrücklich gezogen. Plötzlich aber hat Petrus in Antiochien sein Verhalten geändert. Judenchristen aus Jerusalem waren angekommen. Da hielt er sich auf einmal von den Heidenchristen fern. Das Beispiel eines Petrus verfehlte seine Wirkung nicht. Sämtliche Judenchristen der Gemeinde machten es ihm nach und, was Paulus für ganz unmöglich gehalten hatte, sogar Barnabas, der doch die Gemeinde hatte mitgründen helfen, der mit ihm in Jerusalem so energisch für die Freiheit der Heidenchristen eingetreten war. Paulus stand nun mit seinen Heidenchristen ganz allein und ge-

mieden da. Mit ihnen allein konnte er jetzt das Herrenmahl feiern. Der Riß war vollzogen. Wenn die Apostel mit ihren judenchristlichen Gemeinden in Palästina sich auch fernerhin für verpflichtet hielten, das Gesetz zu befolgen, so hatte Paulus nichts dagegen. Damit hatte er sich in Jerusalem sogar ganz einverstanden erklärt. Aber hier in Antiochien konnte und durfte er nicht schweigen. Für seine Heidenchristen war das Schlimmste zu befürchten. Daher mußte der Druck, den Petrus' Beispiel ausübte, rechtzeitig behoben werden. Sonst bestand Gefahr, daß der Riß in der Gemeinde bestehen blieb, ja daß schließlich der heidenchristliche Teil die ihm zuerkannte Freiheit preisgab in der Meinung, die Gesetzeserfüllung sei eben doch notwendig. Was tat Paulus? Vor versammelter Gemeinde stellte er Petrus zur Rede und warf ihm sein widerspruchsvolles Benehmen vor: „Du hältst dich als Judenchrist nicht ans Gesetz gebunden und schließest dich unbedenklich der heidnischen Lebensweise an. Gleichzeitig aber nötigst du die Heidenchristen, das Gesetz anzunehmen und nach jüdischer Art zu leben." Dies Benehmen mußte Paulus als Verstellung und Heuchelei brandmarken. Tatsächlich entsprach es nicht der inneren Gesinnung des Petrus. Ein Gesinnungswechsel war bei ihm nicht erfolgt. Die Folgerung, daß auch die Judenchristen nicht mehr ans Gesetz gebunden sind, hatte Petrus einstweilen wenigstens für seine Person gezogen, indem er in Antiochien mit den Heidenchristen aß. Diese Lösung war ihm zudem längst von Gott selber gegeben worden bei der Bekehrung des Heiden Kornelius (Apg. 10, 14 f. 28 f.). Also täuschen, irreführen wollte Petrus die antiochenischen Heidenchristen auf keinen Fall, so wenig wie Paulus, als er Timotheus beschneiden ließ und in Jerusalem für vier arme Nasiräer die Kosten der Opfer bestritt (Apg. 21, 23 f.), oder wenn er sonst auf jüdisches Empfinden Rücksicht nahm (1 Kor. 9, 19—23). Paulus selbst gibt uns den Beweggrund an, von dem Petrus sich hatte bestimmen lassen. Es war die Furcht vor den aus Jerusalem eingetroffenen Judenchristen. Wir würden dies Verhalten treffender als inkonsequent bezeichnen. Sein inkonsequentes Verhalten hatte auch Paulus den Vorwurf der Judaisten eingetragen (5, 11), er selbst trete immer noch für die Beschneidung ein (2, 11—14).

Pauli gesetzesfreies Evangelium ist also keine Fälschung des apostolischen Evangeliums. Es stammt überhaupt nicht von Menschen. Paulus ist Apostel im wahren und eigentlichen Sinn des Wortes. Er buhlt nicht um Menschengunst. Das tun vielmehr seine Gegner. Sie wollen den Verfolgungen um Christi willen entgehen. Solchen setzen sie sich aber aus, wenn sie predigen, der Glaube an Christus genüge allein ohne die Beschneidung. Dann betrachten die Juden auch sie für Feinde ihrer Reli-

gion. Deshalb fordern sie die Beschneidung. Können sie auf die Galater hinweisen und sich rühmen, „auf unsere Bemühungen hin haben sie sich beschneiden lassen", dann ernten sie die Gunst der Juden (6, 12 f.). Im Gegensatz zu ihnen sucht Paulus nicht Anerkennung und Lob der Welt. Die Welt ist für ihn abgetan und tot. Er ist auch für sie tot. Träte er tatsächlich immer noch für die Beschneidung ein, dann würde er nicht bis zur Stunde verfolgt. Dann wäre ja der gewaltige Stein des Anstoßes, der gekreuzigte Messias, beseitigt (5, 11). Aber gerade auf seinen gekreuzigten Herrn ist er stolz. Dessen rühmt er sich. Mit ihm ist er selbst ans Kreuz geschlagen. Für ihn hat er Verfolgungen und Mißhandlungen aller Art erlitten. Dies bestätigen die Narben und Striemen an seinem Körper. Wie dem Sklaven das Stigma, das Erkennungszeichen seines Herrn, in den Körper eingebrannt und dem Soldaten das Zeichen seines Heerführers eingeätzt wurde, so sind die Narben und Striemen Pauli Erkennungsmarke, seine Stigmata. Durch sie kann er sich als Diener und Streiter Christi ausweisen, wie seine Gegner es nicht können. Daher sollen sie ihn fürder nicht mehr verdächtigen! (6, 17). In diesen Schlußzeilen (6, 11—17) hebt Paulus die wahren Absichten seiner Gegner hervor. Eigenhändig fügt er sie an, schreibt sie absichtlich mit großen Buchstaben und unterstreicht sie auf diese Weise.

III

Damit hat Paulus die Anschuldigungen der Gegner auf seine Person zurückgewiesen. Er kann aber auch noch eigens den Beweis erbringen für die Wahrheit seiner Lehre, dafür, daß nicht Beschneidung und Erfüllung des mosaischen Gesetzes die Rechtfertigung bewirken, sondern einzig und allein der Glaube an Christus (3, 1—22). Diese Lehre ergibt sich ihm, wie oben gezeigt wurde, notwendig aus der einen Tatsache des Kreuzestodes Christi. Es lassen sich aber auch noch andere Beweisgründe anführen, zunächst die eigenen Erfahrungen der Galater. Sie haben den Hl. Geist empfangen, nicht erst jetzt, als sie anfingen das Gesetz zu erfüllen, sondern damals schon, als sie den Glauben an Jesus Christus angenommen haben. Das wissen sie ganz genau. Denn der Hl. Geist wirkte sich damals auch in ganz wahrnehmbarer Weise aus, wie Paulus es uns erzählt im 1. Korintherbrief (12, 14). Den Hl. Geist empfängt aber nur, wer gerechtfertigt, wer ein Kind Gottes ist (4, 6; Röm. 8, 16). Das wurden sie also damals schon, als sie den Glauben angenommen haben (3, 1—5).

Sodann beruft sich Paulus auf das Alte Testament selbst, auf eine Tatsache im Leben Abrahams. Die Juden waren stolz auf ihre Abstammung von Abraham. Auf Grund der Schrift mußten sie aber zugeben,

daß der Abraham verheißene Segen auch auf die Heidenvölker überströmt. Denn es heißt: „In dir sollen alle Völker gesegnet werden" (Gen. 12,3; 18,18). Doch verlangten sie als unerläßliche Bedingung zur Erlangung dieses Segens, daß die Heiden durch Annahme der Beschneidung mit Abraham in Verbindung treten. Dieser Forderung gegenüber weist aber Paulus darauf hin, daß bereits Abraham, der Stammvater des jüdischen Volkes, gerechtfertigt wurde nicht durch Beschneidung und Gesetzeserfüllung, sondern allein durch seinen Glauben. „Er glaubte Gott, und das ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet." Gegen alle Hoffnung hat Abraham an die Verheißung geglaubt, daß er, der Kinderlose, zahllose Nachkommenschaft erhalten werde (Gen. 15, 5 f.; Röm. 4, 18 — 22). Dafür wurde ihm das Land Kanaan verheißen (Gen. 12,7; 15,18; 17,8). Damals aber hatte Gott den durch die Beschneidung besiegelten Bund noch nicht mit Abraham geschlossen (Gen. 17). Und das Gesetz wurde erst 430 Jahre später erlassen. Das also sind, so folgert Paulus, die wahren und echten Söhne Abrahams, die glauben. Daher ist für die Heidenchristen die Beschneidung nicht nötig, die die Judaisten von ihnen fordern. Auf Grund des Glaubens allein erben sie den Abraham verheißenen Segen. Unter diesem Segen verstanden die Juden damals das Messiasreich mit seinen verschiedenen Gütern. Paulus denkt speziell ans ewige Leben (5, 5; 6, 8), ans jenseitige Gottesreich (5, 21; 3, 6—9). Das Gesetz dagegen bewirkt statt Segen nur Fluch. Denn im Deuteronomium (27,26) ist der Fluch ausgesprochen über alle, die nicht das ganze Gesetz mit all seinen Forderungen beharrlich erfüllen. Erwarten daher die Galater vom Gesetz ihr Heil, dann müssen sie es auch in seinem ganzen Umfang erfüllen, wenn sie sich beschneiden lassen (5, 3). Das bringt aber kein Mensch fertig (3, 10; Apg. 15, 10). Das Gesetz kann niemals rechtfertigen. Das sieht Paulus bereits durch Habakuk (2, 4) ausgesprochen. Der Prophet spricht vom verschiedenen Los dessen, der zweifelt, und dessen, der glaubt und vertraut. Jener besitzt Gottes Mißfallen. Diesem sichert Gott Leben und zeitliches Wohlergehen zu: „Durch seinen Glauben bleibt der Gerechte am Leben." Paulus wendet das Prophetenwort auf seine Rechtfertigungslehre an: „Der Glaubensgerechte wird das Leben haben." Das Gesetz jedoch verlangt nicht Glauben. Es verlangt die Tat, die Erfüllung seiner Forderungen: „Wer das tut, wird dadurch leben" (Lev. 18, 5; Gal. 3, 11 f.). Christus aber hat die Juden vom Fluch des Gesetzes losgekauft, hat sie vom Gesetz befreit, dadurch, daß er sich selbst an ihrer Statt am Kreuz vom Fluch treffen ließ, der im Gesetz über gehängte Verbrecher ausgesprochen ist: „Verflucht ist jeder, der am Kreuze hängt" (Deut. 21, 23). Damit hat er die trennende Scheidewand zwischen Juden und Heiden

niedergerissen. Der Abraham verheißene Segen kann sich jetzt ungehemmt auch über die Heiden ergießen. Die einzige Bedingung, seiner teilhaft zu werden, ist für alle, Heiden und Juden, daß sie durch den Glauben mit Christus in Gemeinschaft treten. Denn Christus ist, wie Vers 16 ausdrücklich gesagt wird, „der Nachkomme Abrahams". Den Hl. Geist haben die Galater bereits empfangen (3,13 f.).

Gegen die Tatsache, die Paulus aus Abrahams Leben angeführt hat, konnte man einwenden: Wohl wurde Abraham infolge seines Glaubens gerechtfertigt und der göttlichen Segensverheißung gewürdigt. Diese Verheißung wurde aber durch das Gesetz aufgehoben. Nein! entgegnet Paulus. Nach dem Erbrecht kann ein rechtskräftiges Testament von keinem zweiten umgestoßen oder mit Zusätzen versehen werden. Noch viel weniger konnte der Segen, den Gott Abraham und seinem Nachkommen Christus nach Art eines von Anfang an rechtskräftigen Testamentes verheißen hat, durch das erst 430 Jahre später erlassene Gesetz aufgehoben werden. Das wäre aber der Fall, wenn wir diesen Segen durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes verdienen könnten. In Wirklichkeit fällt er uns als unverdientes Gnadengeschenk Gottes zu. Paulus vergleicht also die Segensverheißung mit einer unabänderlichen testamentarischen Verfügung. Besondern Nachdruck legt er darauf, daß von „dem Nachkommen" nicht in der Mehrzahl, sondern in der Einzahl die Rede ist (Gen. 13,15; 17,8). Deshalb sind nach ihm nicht sämtliche Nachkommen Abrahams gemeint, sondern nur einer, Christus, d. h. Paulus sieht in jener Verheißung eine messianische Weissagung (3,15—18). Aus der Lösung dieses Einwurfes erhebt sich unmittelbar die Frage nach dem Zweck des Gesetzes. Jede der Antworten, die Paulus gibt, bedeutet einen Hieb auf seine Gegner. Nach jüdischer Anschauung war das Gesetz Krone und Licht des Lebens, Bürge für die ewige Seligkeit. Nach Paulus hatte es die Aufgabe, die Sünde zu mehren (3,19 a). Wie er das meint, legt er uns glücklicherweise selbst ausführlich dar im Römerbrief (3,20; 4,15; 5,20; 7,5—25). Das Gesetz mit seinen vielen Geboten und Verboten reizte die menschlichen Leidenschaften zur Übertretung und ließ die Übertretungen auch als solche erkennen. So wurde das Gesetz wohl Anlaß zur Übertretung, hat sie aber nicht selbst herbeigeführt. Denn das Gesetz ist heilig und gerecht. Herbeigeführt wurde sie vielmehr durch die böse Macht „Sünde", die die menschlichen Leidenschaften und Begierden in ihre Dienste zieht. Ihr gegenüber sollte der Mensch seine ganze Ohnmacht erkennen und sich nach Befreiung und Erlösung sehnen. So mußte das Gesetz mithelfen, die ganze Macht und das tiefste Wesen der Sünde aufzudecken. Diesem seinem Zwecke nach, die Sünde zu mehren, steht das Gesetz der Segens-

verheißung nach. Jüdischer Ansicht zufolge sollte das Gesetz ferner ewige Geltung haben. Nach Paulus aber hatte es nur zeitweilige, vorübergehende Dauer, bis zur Ankunft Christi. Auch wußte man sich viel zu erzählen von der Art und Weise, wie das Gesetz erlassen wurde. Durch Engel soll es von Gott Moses übergeben worden sein. Diese jüdische Vorstellung findet sich wieder in der Apostelgeschichte (7, 38. 53) und im Hebräerbrief (2, 2). Moses aber hat den Vertrag zwischen Gott und dem Volk Israel zustande gebracht (Ex. 19 u. 24). Gott versprach Lohn für treue Befolgung des Gesetzes. Das Volk verpflichtete sich zum Gehorsam. Bei der Verheißung dagegen bediente sich Gott keines Mittlers. Er machte sie nach Art einer testamentarischen Verfügung, d. h. sie hing einzig und allein von seinem Willen ab. „Der Mittler vertritt nicht bloß eine Person allein. Gott aber ist nur Einer" (3, 19 f.). Nach jeder Hinsicht also ist das Gesetz der Verheißung gegenüber minderwertig, nach Zweck, nach Geltungsrecht und Art des Erlasses. Trotzdem steht es ihr nicht feindlich gegenüber. Seine Aufgabe hat es ja vom selben Gott erhalten, der auch die Segensverheißung gegeben hat. Ein Gegensatz bestände nur dann, wenn das Gesetz das Leben vermitteln, wenn es rechtfertigen könnte. Tatsächlich aber stand alles unter der Herrschaft der Sünde. Erst an den Christusgläubigen sollte sich die Verheißung in ganz unverdienter Weise erfüllen. (3, 21 f.).

IV

An den Beweis für die Wahrheit seiner Lehre schließt Paulus für die Galater unmittelbar die Folgerung, sich nicht unter die Knechtschaft des Gesetzes zu begeben. Eindringlich fordert er sie in vierfachem Beweisgang auf, freie Söhne Gottes und Erben der Segensverheißung zu bleiben. Zunächst vergleicht der Apostel das Gesetz mit einem Kerkermeister und Pädagogen. Wie ein Kerkermeister mußte das Gesetz das Entweichen der Israeliten in den Unglauben und Götzendienst verhindern und sie für den Glauben an Christus bewahren. Der Pädagoge, „Knabenführer", war selbst Sklave. Ihm war bei den Griechen nicht die Erziehung, sondern nur die Beaufsichtigung anvertraut. So mußte auch das Gesetz die Israeliten während der Zeit ihrer Unmündigkeit streng beaufsichtigen und ihrem Lehrer und Erlöser Christus entgegenführen. Jetzt aber, fährt Paulus weiter, ist der Glaube, ist Christus gekommen. Die Zeit der Gefangenschaft und Unmündigkeit ist vorbei. Alle, Juden- und Heidenchristen, sind freie, mündige Söhne Gottes und Erben des Abraham verheißenen Segens. Das wurden sie durch die innigste Vereinigung mit Christus, „dem Nachkommen" Abrahams und wesenhaften Gottessohn.

Ihn haben sie „angezogen". Diese Vereinigung erfolgte durch Annahme des Glaubens und der Taufe. Seitdem wohnt Christus in ihnen (2, 20). Durch diese Lebensgemeinschaft mit ihm bilden die Gläubigen auch unter sich eine Einheit. Alle nationalen, sozialen und geschlechtlichen Schranken sind gesprengt. Daß Paulus den allumfassenden Charakter der neuen Religion so stark betont, wird uns ohne weiteres klar, wenn wir uns an den engherzigen jüdischen und überhaupt antiken Standpunkt erinnern. Wie heute noch in der Synagoge, so betete der Jude bereits im zweiten Jahrhundert nach Christus: „Ich danke Dir, Gott, daß Du mich nicht als Heiden . . , als Sklaven . . und als Frau erschaffen hast." Möglich ist es, daß Paulus schon den Wortlaut dieses Gebetes kannte. Sicher war er mit dieser geistigen Einstellung vertraut (3, 23—29).

Weiter vergleicht Paulus die Menschheit in der Zeit vor Christus, Heiden und Juden, mit unmündigen Erben, die unter der Vormundschaft der Weltelemente standen. Nach dem römischen Recht stand der unmündige Erbe unter Vormündern und Verwaltern bis zum Tag, den der Vater als Termin für die Mündigkeit bestimmt hatte. Es fiel zumeist zwischen das vierzehnte und sechzehnte Lebensjahr. So gab es auch für die Menschheit eine Zeit der Unmündigkeit, während der sie unter der Vormundschaft, besser gesagt unter der Knechtschaft der Weltelemente stand. Als aber die vom himmlischen Vater festgesetzte Zeit abgelaufen war, erschien der wesenhafte Gottessohn in wahrer Menschennatur als Glied des jüdischen Volkes, als „der Nachkomme" Abrahams. Er hat die Menschheit aus ihrer Knechtschaft erlöst. Die Juden hat er vom Gesetz befreit (3,18) und alle, die glaubten, Juden und Heiden, zu Adoptivsöhnen Gottes und Erben der Segensverheißung gemacht. Das bezeugt ihnen erfahrungsgemäß der Hl. Geist. Er gibt ihnen die innere Sicherheit, daß sie Söhne Gottes sind. Aus dieser Überzeugung heraus läßt er sie zum Vatergott rufen und beten, ja er selbst ruft und betet in ihnen (auch Röm. 8, 15f.; Gal. 4, 1—7). Mit dem Ausdruck „Weltelemente" wählte Paulus eine Bezeichnung, die für Heiden und Juden paßte. Was er unter dieser Knechtschaft der Weltelemente verstanden hat, läßt sich nicht mehr sicher bestimmen. Die einen denken an den heidnischen Naturdienst und die religiösen Kultformen, denen die Juden durch das Gesetz unterstellt waren. Diese vorchristlichen Religionsformen verhielten sich zur christlichen wie erste Anfangsgründe zur Vollendung. Andere denken an persönliche Wesen, an die Geister und Dämonen, von denen man die Elemente beseelt wähnte. Das Heidentum stand ganz im Bann der Dämonenfurcht. Auch in jüdischen Volkskreisen war zur Zeit des hl. Paulus die Furcht vor diesen Elementargeistern weit verbreitet.

An dritter Stelle vergleicht Paulus die Galater und überhaupt die Gläubigen mit den Söhnen der freien Sara. Abrahams Sklavin Hagar hat Ismael auf rein natürliche Weise empfangen (Gen. 16, 4). Sie ist für Paulus das Vorbild des auf dem Sinai geschlossenen Bundes. Wie die Sklavin Hagar gebiert auch er nur Sklaven, die unter das Gesetz gestellt sind. Deshalb ist Hagar das Vorbild auch des irdischen, jüdischen Jerusalem, dessen Bewohner in Gesetzesknechtschaft schmachten. Das Recht, Hagar zum Sinaibund in Beziehung zu bringen, begründet Paulus durch eine erklärende Zwischenbemerkung. In doppelter Lesart ist sie uns erhalten. Welches die ursprüngliche ist, ist schwer zu entscheiden. Denn für beide treten gleich alte Textzeugen ein. In jedem Fall will Paulus zeigen, daß außer der biblischen Erzählung an sich noch ein weiterer Grund vorhanden ist, der eine allegorische Deutung rechtfertigt. Nach der einen Lesart, die sich auch in der Vulgata findet: „Der Berg Sinai liegt nämlich in Arabien", ist es ein geographischer Grund. Auch die Lage des Sinai im Lande der unfreien, von Arahams Erbe ausgeschlossenen Araber berechtigt ihn, diese Beziehung herzustellen. Denn Hagar war durch ihren Sohn Ismael Stammutter der Araber, auch Hagarener genannt, geworden. Nach der andern Lesart: „Das Wort Hagar bedeutet nämlich in Arabien den Berg Sinai", ist es ein sprachlich-etymologischer Grund. Schon der Name Hagar berechtigt Paulus zu dieser Beziehung. Denn in der arabischen Sprache bedeutet Hagar den Berg [Sinai]. Das an Hagar erinnernde arabische Wort chadjar (gesprochen chadschar) bedeutet heute noch Stein, Fels. Abrahams Frau dagegen, die freie Sara, hat Isaak nur auf göttliches Eingreifen hin empfangen, kraft göttlicher Verheißung (Gen. 21, 1 f.; Röm. 4, 19). Sie ist das Vorbild des Verheißungs-, des Neuen Bundes, oder wie Paulus sich ausdrückt, des himmlischen Jerusalem. Dies Jerusalem stammt von oben. Durch den Sohn Gottes wurde es vom Himmel auf die Erde gebracht. Frei ist es von aller Gesetzesknechtschaft und gebiert Freie. Dieser fruchtbaren Mutter gehören wir an, die Christusgläubigen, und sind daher wie Isaak Kinder der Verheißung, entsprossen dem göttlichen Gnadenwillen und selbst frei. Auf dies Jerusalem der christlichen Gemeinde wendet Paulus ein Wort des Propheten Isaias an (54,1). Das von den Babyloniern geknechtete und seiner Bewohner beraubte Jerusalem ist einer unfruchtbaren Mutter gleich geworden, der jede Hoffnung auf Nachkommenschaft genommen ist. Der Herr aber nimmt sich des verstoßenen Jerusalem wieder in Liebe an. Es wird bevölkerter als je zuvor. Diese Verheißungen sieht Paulus an der anfangs ganz unscheinbaren christlichen Gemeinde sich bereits verwirklichen (4, 21—28). Damit ist die

Deutung der biblischen Erzählung von Sara und Hagar abgeschlossen. Paulus sieht aber auch im Verhalten der beiden Söhne zueinander ein Vorbild für die Gegenwart. Wie einst Ismael den Isaak verfolgt hat, so verfolgen die Söhne der Hagar, die Juden, heute die Söhne der freien Sara, die Christusgläubigen. Aber nur keine Furcht! Die Söhne der Freien sind und bleiben doch die Erben. Hagar war samt ihrem Sohn verjagt und vom Erbe ausgeschlossen worden (Gen. 21,10). Dasselbe geschieht auch mit den Juden. Wenn Paulus von einer Verfolgung Isaaks durch Ismael spricht, so denkt er dabei sicher an die Genesis (11,9). Allerdings ist hier nur von einem „Spielen" die Rede. In Saras Augen war es aber kein harmloses Spiel. Denn sie verlangte die Vertreibung der Hagar und Ismaels. Sie hat also für die Zukunft ihres Sohnes das Schlimmste befürchtet. Einer jüdischen Erzählung zufolge bestand jenes „Spiel" in einem direkten Anschlag auf Isaaks Leben. „Ismael sprach zu Isaak: Komm, wir wollen uns unsere Teile auf dem Felde ansehen. Er nahm Bogen und Pfeile und schoß vor Isaak, tat aber, als ob er nur Scherz triebe." Ob Paulus diese Erzählung schon gekannt hat? (4,29—31).

Paulus versteht es auch, herzliche Töne anzuschlagen. Er erinnert die Galater an die Liebe und Begeisterung, die sie einst für ihn gehegt haben. Als er zum erstenmal zu ihnen kam, haben sie ihn trotz seines körperlichen Leidens nicht verachtet. Wer den zweiten griechischen Ausdruck wörtlich faßt, „noch ausgespien vor ihm", muß auf eine ekelerregende Krankheit des Apostels schließen oder auf eine solche, die man dämonischem Einfluß zuschrieb, z. B. Wahnsinn, Fallsucht u. a. Vor solchen Kranken spie man aus, um sich dadurch vor dem Dämon der betreffenden Krankheit, also vor Ansteckung zu schützen. Viele Vermutungen über die Krankheit des hl. Paulus sind aufgestellt worden. Sie muß schmerzhaft gewesen sein. Er selbst nennt sie „einen Dorn im Fleische, einen Satansengel, der mich mit Fäusten schlägt" (2 Kor. 12, 7). Die Versuchung, ihn zu verachten, mochte sich den Galatern allerdings nahegelegt haben. Sie haben ihn aber aufgenommen wie einen Engel Gottes, ja wie Christus selbst. Das Kostbarste und Liebste hätten sie ihm hingegeben. Und jetzt wollten sie ihn als Feind betrachten einzig deshalb, weil er ihnen die Wahrheit, das gesetzesfreie Evangelium, verkündet hat. „Werdet wie ich (bin). Denn auch ich bin (geworden), wie ihr (wart)", d. h. gesetzesfrei (4, 12—16).

V

Die Galater sind also frei vom mosaischen Gesetz. Diese Freiheitspredigt darf jedoch nicht falsch verstanden werden. Sie darf nicht dahin gedeutet werden, als trete Paulus für unbeschränkte Zügellosigkeit ein (5,13;

1 Kor. 6, 12) und sei deshalb um nichts besser als die sündigen, verruchten Heiden (2, 17). Das ist vielmehr der Inhalt seiner Freiheitspredigt: In der Taufe stirbt der Mensch, wird mit Christus ans Kreuz geschlagen. Dieses Sterben wird im Taufbad versinnbildet und verwirklicht durch das Untertauchen. Ist der Täufling Jude, dann stirbt er dem Gesetz. Er kann nicht mehr zu ihm zurück. Das Gesetz selbst besitzt keine verpflichtende Kraft mehr für ihn. Jeder Täufling stirbt ferner dem Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden (5, 24), stirbt der Sünde und dem Laster. Sie sind ihm vergeben. Der alte, sündige Mensch ist tot und begraben. Wie aber Christus zu neuem Leben auferstanden ist, so steht auch der Christ in der Taufe zu neuem Leben auf. Ein neues Geschöpf ist er jetzt (6, 15). Versinnbildet und verwirklicht wird dies durch das Auftauchen aus dem Taufbad. Nicht mehr das Fleisch mit seinen Leidenschaften und Begierden führt die Herrschaft. Eine neue, übernatürliche, göttliche Lebenskraft ist jetzt in ihm wirksam, bestimmt sein Denken und Wollen, der Hl. Geist (2, 19 f.; Röm. 6, 3—14). Ihn nennt Paulus auch den „Geist Christi" (4, 6), da Christus durch den Hl. Geist im Gläubigen lebt und wirkt. Allerdings ist der Christ nach der Rechtfertigung in der Taufe dem Körper noch nicht entrückt. Das Fleisch regt sich, wie die tägliche Erfahrung zeigt, immer noch und sucht sich durchzusetzen. Deshalb herrscht im Christen ein ständiger Kampf zwischen dem Fleisch und dem göttlichen Geist. Stets will ein Teil sich durchsetzen auf Kosten des andern. So ist nie der ganze Mensch befriedigt. Das Fleisch will das Böse, will sich auswirken, z. B. in Unzucht, Unkeuschheit und Ausschweifung; in Götzendienst und Zauberei; in Feindschaft, Streit, Eifersucht, Zorn, Zwietracht, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Mord; in Trunkenheit und Schlemmerei.[1] Wer solche Werke vollführt, ist nicht mehr Erbe, also auch nicht mehr Kind Gottes (auch Röm. 8, 13 f.). Der Hl. Geist dagegen will das Gute, die Tugend, will sich auswirken in Liebe, Freude, Friede, Langmut, Milde, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltsamkeit.[2] In denen er die Herrschaft führt, die brauchen die Schranken des Gesetzes nicht. Sie mißbrauchen ihre Freiheit nicht zur Zügellosigkeit. Sie erfüllen Gottes Willen nicht aus bloß äußerlichem Zwang, sondern ganz von selbst, aus innerem Drang heraus. Sie leisten viel mehr, als ein Gesetz je fordern

---

[1] Der griechische Text zählt sechzehn Laster auf, unser Vulgatatext siebzehn. Aber bereits Hieronymus hat impudicitia gestrichen, das neben immunditia nur eine doppelte Übersetzung von ἀκαθαρσία darstellt. [2] Der griechische Text zählt neun Tugenden auf, ebenso Hieronymus, unser Vulgatatext zwölf. Patientia ist neben longanimitas nur eine doppelte Übersetzung von μακροθυμία, wie modestia neben mansuetudo eine solche von πραύτης. Die Lesart ἁγνεία (castitas), die sich in manchen griechischen Handschriften findet, hat Hieronymus ausgeschieden.

kann. Frei vom Gesetz leben sie erst recht für Gott (2, 19). Ihr Gesetz ist das Gesetz der Liebe: „Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst." Das ist das „Gesetz Christi" (6, 2), das „Gesetz des Geistes" (Röm. 8, 2). Das befolgen sie allen gegenüber unterschiedslos. In diesem einen Gesetz erfüllen sie das ganze mosaische Gesetz, soweit es das religiös-sittliche Leben regelt und im Dekalog grundgelegt ist. Ihn will Paulus nicht beseitigen, wohl aber das Zeremonialgesetz, das die äußere, besonders die öffentliche Gottesverehrung ordnet und den Juden scharf absondert vom Heiden. Die Gebote sind alle enthalten im Hauptgebot der Liebe (vgl. Röm. 13, 8—10). Die Liebe, diese grundlegende Auswirkung des göttlichen Geistes, tritt jeglicher Selbstsucht entgegen. Die Gottesliebe erwähnt Paulus hier nicht weiter. Sie fließt notwendig aus dem Glauben, den er im ganzen Brief fordert. Zudem ist die Liebe die Frucht des göttlichen Geistes selbst, ganz abgesehen davon, daß wahre Nächstenliebe nur möglich ist auf der Grundlage echter Gottesliebe. So wirkt sich lebendiger Christenglaube in Liebe aus (5, 6; 5, 13—25).

In eine Aufforderung zu praktischer Nächstenliebe klingt der Brief aus. Sie war veranlaßt durch ganz bestimmte Verhältnisse, die wir im einzelnen nicht mehr genau kennen. Sie hingen zum Teil zusammen mit der religiösen Verwirrung, durch die die Gemeinden in zwei Lager gespalten waren, die einander rücksichtslos bekämpften (5, 15). Bei Fehltritten, mahnt Paulus, soll man sich des Nächsten in aller Milde und Sanftmut annehmen, eingedenk der eigenen Schwäche. Die Last der Schwächen, Fehler und Sorgen müssen wir einander in verstehender Liebe tragen helfen. Jeder hat solche. Vor eitler pharisäischer Selbsttäuschung bewahrt aufrichtige Gewissenserforschung. Findet einer Gutes an sich, dann mag er sich dessen freuen und sich rühmen (vor Gott: 1 Kor. 1, 31; 2 Kor. 10, 17), aber ja nicht vor andern oder gar auf Kosten der andern. Jeder soll nur auf seine eigenen Fehler schauen, ohne sich mit andern zu vergleichen. Auf den Nächsten soll man aber blicken, wenn es gilt zu helfen und Gutes zu tun. Gutes soll man allen ohne Unterschied erweisen, besonders den Glaubensgenossen und Lehrern des Evangeliums. Mit dem christlichen Leben muß man ernst machen, darf nie nachlassen. Wie die Saat, so die Ernte! Doch spricht Paulus hier nicht davon, ob der Same, den man ausstreut, gut oder schlecht, reichlich oder spärlich ist. Im Anschluß an obige Ausführungen spricht er vielmehr vom verschiedenen Ackerboden, davon, ob man sich vom Fleisch oder vom Geist leiten läßt. Je nach der Aussaat auf den Ackerboden des selbstsüchtigen Fleisches oder den des Geistes fällt auch die Ernte aus, ewiges Verderben oder ewiges Leben (6, 1—10).

VI

„Du kennst von Kindheit an die hl. Schriften. Sie können dir Weisheit bieten zum Heile durch den Glauben in Christus Jesus. Denn jede Schrift, die von Gott eingegeben ist, ist nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit. So wird der Mann Gottes vollkommen, zu jedem guten Werk ausgerüstet." Mit diesen Worten empfiehlt der hl. Paulus die Schriften des Alten Testamentes der frommen Lesung (2 Tim. 3, 15—17). Wir dürfen diese Worte auch auf seine eigenen Schriften anwenden. Sie gelten auch von seinem Brief an die Galater. Er trägt ganz den Charakter einer Kampfesschrift. Längst sind die Gegner verstummt, die die apostolische Würde des hl. Paulus angegriffen haben. Und die Frage, die die Gemüter damals in äußerster Spannung hielt, die Frage, ob die Heiden allein durch den Glauben an Jesus Christus Rechtfertigung und ewiges Heil erlangen können, oder ob sie auch noch ins Judentum eintreten müßten, ist längst gelöst. Ganz wesentlichen Anteil an ihrer Lösung hatte der hl. Paulus. Durch den Galaterbrief sind wir mitten hinein versetzt in den Kampf, den es gekostet hat, das junge Christentum loszulösen von seiner Bindung ans Judentum. „Es handelte sich darum, ob die junge christliche Religion an die alten Formen einer absterbenden, im Äußerlichen erstickenden Religion gebunden bleiben sollte, oder ob sie, von den Schwingen des eigenen Geistes getragen, den kühnen Adlerflug über die Welt, den sie schon begonnen, fortsetzen sollte. Die galatischen Gemeinden wurden die Stätten dieses Kampfes, von dem eine ganze Welt und ihr Geschick abhing. Hier wurde die erste Schlacht geschlagen, die die entscheidende sein sollte. Was nachher kam, in Korinth und Rom, war ein Nachspiel" (Bousset).

Bietet der Galaterbrief aber nicht auch **bleibende Werte**, die dem suchenden Menschen von heute zur religiösen Belehrung und Erbauung dienen können? Gewiß, Werte von grundlegender Bedeutung fürs christliche Leben! Mag uns die Beweisführung des Apostels bisweilen auch fremdartig anmuten, so bleibt doch ewig wahr, daß wir unsere Rechtfertigung nicht aus eigener Kraft wirken können. Sie ist reines Geschenk Gottes, das er uns in völlig unverdienter Weise, ganz umsonst, aus lauter Gnade verleiht. Daher auch ihr Name „Gnade" (χάρις = gratia). Was Gnade ist, was die Gnade wirken kann, hat kaum ein Zweiter mehr an sich erfahren als gerade der hl. Paulus. Deshalb wurde er auch der Apostel und Herold der Gnade. Er brannte förmlich vor Mordgier gegen die Jünger des Herrn. Eben wollte er zu einem neuen Schlag ausholen, da traf der göttliche Gnadenstrahl seine Seele. Im selben Moment war das Eis gebrochen und die Seele erschlossen in der Frage: „Herr,

was willst du, daß ich tun soll?" (Apg. 9, 1—6). Verdient hat uns die Rechtfertigungsgnade Jesus Christus durch seinen blutigen Opfertod am Kreuze. Wollen wir diese Gnade erlangen, dann müssen wir uns Christus anschließen, müssen an ihn glauben, müssen uns taufen lassen. An Christus, den wesenhaften Gottessohn glauben! Das moderne Heidentum lehnt diesen Glauben samt der übernatürlichen Heilsordnung ab. Es braucht den göttlichen Erlöser nicht. Es hilft sich selbst. Deshalb hat es von ihm auch nichts zu erwarten. Sein Tod nützt ihm nichts. Sind wir aber durch Glauben und Taufe mit dem Gottessohn verbunden, dann sind wir Kinder Gottes, von Gott an Kindes Statt angenommen, sind daher auch Erben des himmlischen Gottesreiches. Wenn Paulus seinen Christen sagt: „In der Taufe wurdet ihr mit Christus gekreuzigt, seid gestorben, wurdet begraben, seid mit ihm zu neuem Leben erstanden", so wollte er damit den innern Rechtfertigungsprozeß beschreiben, die Vergebung der Sünde und die Heiligung der Seele durch die Gnade. Bei dem damaligen Ritus des Unter- und Auftauchens im Taufbad verstand jeder Christ ihn ohne weiteres. Dem heutigen Ritus des Begießens mit dem Taufwasser entsprechen mehr die Worte des Apostels: „Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechfertigt" (1 Kor. 6, 11). Welch beglückendes, seliges Erlebnis war die Taufe für den Neubekehrten! Wir können das nur noch ahnen. Abgestorben bist du der Sünde, bist abgewaschen und geheiligt, bist ein ganz neues Geschöpf! Ein Kind des einen wahren Gottes! Vor ihm brauchst du keine sklavische Angst zu haben wie vor deinen heidnischen Göttern. In kindlichem Vertrauen darfst du ihn als Vater anrufen. Aber die Tage und Wochen der ersten Begeisterung gingen vorüber. Die ersten Eindrücke verflüchtigten sich. Alte Gewohnheiten und Leidenschaften forderten wieder gebieterisch ihre Rechte. Deshalb mahnt Paulus: „Die wir der Sünde abgestorben sind, wie sollten wir noch in ihr weiterleben? Die Sünde soll nicht mehr in eurem sterblichen Leibe herrschen, daß ihr seinen Gelüsten nachgebt" (Röm. 6, 2. 12). Diese Aufforderung richtet sich auch an uns, die wir bereits in frühester Kindheit getauft wurden, wenn mit den Jahren trotz getilgter Erbsünde die Leidenschaften in uns erwachen. Wie aber ihrer Herr werden? Im Kampf gegen das Fleisch, die böse Begierlichkeit, stehen wir nicht macht- und hilflos da. „Wandelt im Geiste! Dann werdet ihr das Begehren des Fleisches nicht vollführen." Eine neue, übernatürliche Lebenskraft hat sich bei der Taufe in unsere Seele herniedergesenkt, der Hl. Geist. In unserer theologischen Sprache bezeichnen wir diese Kraft als Gnade. Mit ihrer mächtigen Hilfe können wir bei energischem sittlichen Wollen den Kampf siegreich durchkämpfen und neue Geschöpfe aus uns machen.

Der heilige Ordensstifter Romuald

Zur neunten Jahrhundertfeier seines Hinscheidens (1027—1927)

Von Abt Albert Schmitt / Grüssau

Eremiticae vitae in Italia restitutor ac propugnator celeberrimus — Ganz berühmt als Wiederhersteller und Verbreiter des Einsiedlerlebens in Italien": mit diesen Worten leiten die Bollandisten ihre Arbeit über St. Romuald von Ravenna ein. So darf Romuald, der Begründer der Eremiten-Kongregation von Camaldoli, in der Tat genannt werden. Wohl ist er kein ganz Großer in der Ordens- und Kirchengeschichte. Andere Männer, die vor ihm waren oder nach ihm kamen, haben in der Förderung klösterlicher Gedanken Größeres geleistet. Doch war sein Leben reich genug, sein Einfluß hinlänglich stark, um auf seine Zeitgenossen den tiefsten Eindruck zu machen und auch einer Nachwelt die Absichten seines Schaffens lebendig zu erhalten.

Kein Geringerer als Petrus Damiani hat sein Andenken in der Geschichte weitergegeben.[1] Von den sieben uns erhaltenen Biographien, die Petrus Damiani verfaßt hat, ist jene des hl. Romuald die größte an Umfang und die reichste dem Inhalt nach, wohl auch ein Beweis der Verehrung, die Petrus Damiani seinem Helden entgegenbrachte. Dies Leben ist ganz im Geiste der Zeit geschrieben, reich an wunderbaren Begebenheiten und Geschehnissen und wohl auch historisch nicht immer gesichtet genug. Trotzdem aber bleibt seine Biographie für uns unersetzlich, da wir durch sie allein einen vollständigen Überblick über Romualds Leben erhalten. Und vor allem ist Damiani ganz lebenswahr in der Wiedergabe der Charaktereigenschaften des Heiligen. Wir werden in das Innerste seines Denkens und Strebens eingeführt. So scheint es eine lohnende Aufgabe zu sein, aus Anlaß der 900. Wiederkehr des Todestages St. Romualds an Hand dieser Überlieferung sein Lebensbild in einiger Deutlichkeit zu zeichnen.

I

„Gegen Ende des zehnten Jahrhunderts erhob sich in der Bevölkerung Italiens ein ganz eigener religiöser Geist; er kam spät, aber in der Glut der seelischen Wiedererneuerung flammte er lebhafter auf, als wir in Frankreich und selbst in Lothringen beobachtet haben, wo die Reformbewegung zwar einen asketischen Charakter trägt, aber die von ihr beseelten Gemüter doch unter der Regel St. Benedikts vereinigt. In Italien knüpfte man an den Orient an und begann den hl. Hilarion, das Urbild der

[1] Vita S. Romualdi in Migne, Patr. lat. 144, Sp. 953—1008, oder Acta Sanctorum, Febr. II, Sp. 104—124.

Eremiten, nachzuahmen", so lesen wir in einem beachtenswerten, wenn auch nicht restlos befriedigenden ordensgeschichtlichen Werk.[1] Es war vielleicht nicht ohne tiefen Grund, daß die Geisteserneuerung in Italien an diesen Vorbildern sich schulte. Wohl mußte man auch im übrigen Abendland im Verlauf des zehnten Jahrhunderts allenthalben große kirchliche Mißstände beklagen. Die Not der Zeit mit ihren Barbareneinfällen, Normannen im Norden und Nordwesten, Sarazenen im Südwesten und Süden, Ungarn im Südosten und Osten, hatten zweifellos einen großen Teil der Schuld an dem Verfall. Am beklagenswertesten lagen die Verhältnisse wohl in Italien, dem Hauptland der abendländischen Kulturgemeinschaft. Kamen doch zum materiellen Niedergang die furchtbaren Vorkommnisse in Rom, der Stadt der Päpste, wo sich der Christenheit ein Bild der tiefsten Schmach in den Trägern der höchsten geistlichen Gewalt darbot. Hier waren Zustände eingerissen, die an Ruchlosigkeit die Geschehnisse des ausgehenden fünfzehnten zum beginnenden sechzehnten Jahrhundert weit übertrafen. Kein Wunder, daß sich solcher Würdelosigkeit gegenüber das christliche Gewissen um so lauter regte. Das Leben, das den Gesamtorganismus der Kirche durchflutet, ist zu stark, als daß es nicht den schwersten Auswüchsen sofort auch die nötigen Heilmittel entgegenzustellen vermöchte. Aus der Stärke der Gesamtverbundenheit wird sich der Einfluß des neuen Lebenswillens zum Guten über kurz oder lang auch bei den größten Schädigungen spürbar machen.

So lassen sich aus größerer Schau die Bewegungen verstehen, die wir heute unter dem Titel der Klosterreformen des zehnten und elften Jahrhunderts zusammenfassen. Es sind die Bewegungen, die sich für uns vor allem mit dem Namen Cluny verknüpfen, die aber auch jene Verhältnisse in Italien berühren, die wir oben mit den Worten Sackurs gekennzeichnet haben.

Der lebendige Ausdruck des neuen geistigen Willens war um diese Zeit in Italien der hl. Romuald von Ravenna. In ihm verdichtete sich das Streben seines Jahrhunderts nach Einkehr, Ernst und Neugestaltung. Sein Lebensgang erscheint schon der äußeren Entwicklung nach als der tatsächliche Ausdruck dieses Strebens und Suchens. Romuald war um die Jahre 951/952 in Ravenna geboren[2] als Sohn des Herzogs Sergius,

[1] E. Sackur, Die Cluniazenser. I. Bd. (1892), 324. [2] Das Alter Romualds gibt die Überlieferung bekanntlich mit 120 Jahren an. Petrus Damiani sagt uns in seiner Vita ausdrücklich: »Vixit autem vir beatissimus centum viginti sex annis, ex quibus viginti expendit in saeculo, tres duxit in monasterio, nonaginta septem in eremitico transegit proposito.« Migne a. a. O. Kap. 69, Sp. 1006 C. Schon Mabillon und den Bollandisten kam dieses hohe Alter unwahrscheinlich vor. Sie suchten die Stelle bei Damiani mit einem Schreibfehler späterer Kopisten zu erklären, die anstatt

der einem alten, reichbegüterten Geschlechte angehörte. Über seine Jugend wissen wir nicht viel. Seine Bildung und Erziehung hielt sich wohl im Rahmen der zeit- und standesüblichen Verhältnisse. Als sich Romuald später ganz dem geistlichen Leben weihte, war er nicht imstande, die Schrifttexte zu lesen (Kap. 4, Sp. 959). Er brachte es mit steter Ausdauer im Laufe der Zeit allerdings zu einer gewissen geistigen Bildung (Kap. 50, Sp. 956). Aber jene geschulte Art, die z. B. der hl. Benedikt hatte, suchen wir bei ihm vergebens. Nach Petrus Damiani war er bewandert im Waffenhandwerk und den Künsten der Jagd. Ein vornehmes, wohl auch üppiges Leben umgab ihn, dessen Einfluß er sich nicht ganz entzog.[1] Doch war Romuald zu tief veranlagt, als daß er an diesen Äußerlichkeiten haften geblieben wäre und sich ganz einem leichtsinnigen Leben verschrieben hätte.[2] Oft, wenn er einsam durch die Wälder schweifte, die damals noch seine Vaterstadt umgaben, überfiel ihn eine glühende Sehnsucht nach seelischer Ruhe, die er vor allem in völliger Abgeschiedenheit vom Treiben der großen Welt zu finden hoffte (Kap. 1, Sp. 955). Die Wendung in seinem Leben brachte aber nicht irgendeine sanfte Stimmung, sondern ein Ereignis von elementarer Gewalt, das sein Innerstes tief erschütterte.

Sein Vater war mit einem Anverwandten wegen eines Stückes Land in Streit geraten. Romuald fühlte sich als Mittler berufen und versuchte seinen Vater zur Milde zu stimmen. Nach der Schilderung Damianis war der Vater ein Mann von leidenschaftlicher und roher Gemütsart. Bei ihm bewirkten des Sohnes Vorstellungen gerade das Gegenteil. Als es zur entscheidenden Auseinandersetzung zwischen ihm und seinem Verwandten kam, wurde Romuald gezwungen, Zeuge des Zweikampfes zu sein. Vor seinen Augen erstach Sergius den Widersacher (Kap. 1, Sp. 955). Dieses Ereignis führte zur Krise in Romualds Seelenleben. Sein trotz allen Weltlebens noch empfänglicher Geist erkannte deutlich die ganze Hohlheit und Furchtbarkeit seines Lebens. Er eilte hinaus nach Classe in das

---

LXX gelesen hatten CXX. Aber dieser Auslegung stehen die ausdrücklichen Worte Damianis entgegen, der nach den handschriftlichen Vergleichen die Zahlen nicht mit Buchstaben, sondern mit Worten geschrieben hatte. Trotzdem wird das hohe Alter nicht zu halten sein. W. Franke hat vor etlichen Jahren (Berlin 1913) eine ausführliche, kritisch gearbeitete Biographie Romualds bis zum Jahre 1002 uns gegeben. In eingehender Darlegung versucht er hier den Beweis, daß Romualds Lebensdauer kaum an die 80 Jahre gereicht hat, jedenfalls nicht mehr. Seine Annahme darf heute wohl als gesichert gelten, weshalb wir uns im Folgenden seiner Chronologie anschließen.

[1] Vgl. Damianis Worte: »Qui cum jam in adolescentiam pervenisset, coepit in peccato carnis proclivis existere, quo videlicet vitio illa aetas impugnare homines, praesertim divites, vehementius solet.« a. a. O. Kap. 1, Sp. 955. [2] »Mente tamen devotus Deo, frequenter se tentabat erigere.« a. a. O. Kap. 1, Sp. 955.

Kloster des hl. Apollinaris, um in vierzigtägiger Buße die Blutschuld zu sühnen (Kap. 1, Sp. 956).

Der Aufenthalt in S. Apollinare wurde für Romuald mehr als nur eine vorübergehende Begebenheit. In aller Eindeutigkeit stellten ihn diese Tage vor die Frage nach dem Sinn und Gehalt seiner ganzen Lebensführung. Äußerer Einfluß kam seinen eigenen Gedanken zu Hilfe. „Er machte es sich zur Gewohnheit, dort mit einem der Brüder täglich geistliche Gespräche zu führen", sagt sein Biograph von ihm (Kap. 2, Sp. 956). So reifte in ihm der Entschluß, sein ganzes Leben dem monastischen Ideal zu weihen. Die Mönche wollten ihm allerdings zuerst die Aufnahme verweigern. Die Angst vor dem gewalttätigen Vater Romualds bestimmte sie dazu. Erst der Einfluß des entschlossenen Erzbischofes Honestus von Ravenna sicherte ihm die Erfüllung seiner Bitte (Kap. 2, Sp. 957).

Der Eifer des Neulings war groß. Die Verpflichtungen der Regel St. Benedikts übertraf er mit seinen vermehrten Gebeten und strengsten Bußübungen. So eigenbetont entwickelte sich seine Art, daß er nach und nach in starken Gegensatz zu seinen Mitmönchen trat. Das Leben in S. Apollinare war zu dieser Zeit freilich nicht auf der Höhe monastischer Verpflichtungen. Romuald fühlte sich mit Recht veranlaßt, durch sein Beispiel wie durch seine Worte den Säumigen Vorhalte zu machen (Kap. 3, Sp. 958). Begreiflicherweise blieben seine Mahnungen nicht unwidersprochen. Der Eifer wird immer und zu allen Zeiten mit der Nachlässigkeit erbittertste Kämpfe auszufechten haben. Die Ordensgeschichte zeigt das mitunter in einer Form verdeutlicht, die schärfsten Tadel fordert. Kam es doch vor, daß man solchen Eiferern für die Zucht nach dem Leben trachtete. Romuald erging es ähnlich. Seine ärgsten Widersacher wollten ihn früh morgens, da er zur Kirche eilte, von der Höhe des Hauses herab zu Tode stürzen. Der Plan wurde aber noch so zeitig verraten, daß Romuald der ihm drohenden Gefahr ausweichen konnte. Der Vorfall wurde ihm aber zur Lehre. Da auch die übrigen Ravennatischen Klöster sich in keinem wesentlich besseren Zustand befanden, richteten sich seine Gedanken mehr und mehr auf das Einsiedlerleben, dem ja eigentlich schon das Sehnen seiner Jugendjahre gegolten hatte.

Sein Wunsch fand Erfüllung. Romuald hörte, daß im Venetianischen Gebiete ein Einsiedler namens Marinus lebte. Ihm gedachte er sich anzuschließen. 974 oder 975 ging er nach erwirkter Erlaubnis des Abtes von S. Apollinare zu ihm, um unter seiner Leitung das Eremitentum kennen zu lernen (Kap. 4, Sp. 958 f.). Dieser Schritt wurde bedeutungsvoll für sein weiteres Leben. Er gab seinem Streben jene Wendung, durch die er seiner Mitwelt die Eigenart seines Geistes offenbarte, durch

die er aber auch der Nachwelt die nachhaltigsten Eindrücke hinterließ. Das Einsiedlertum wurde die Leidenschaft seines ganzen künftigen Lebens; es wurde das große Ziel, die beherrschende Idee all seiner Gedanken, denen er fortan in unentwegter Treue diente.

II

Der Anfang in der Schule des Eremitenlebens gestaltete sich nicht leicht. Marinus war ein einfacher, vielleicht auch äußerlich rauher und strenger Mann, aber doch voll edelsten und lautersten Strebens. »Vir simplicis animi et sincerissimæ puritatis« (Kap. 4, Sp. 959). Im religiösen Leben hatte er sich selbst gebildet. Er war nicht durch die Schule einer monastischen Erziehung zum Eremitentum gekommen, wie dies etwa in der damals herrschenden kirchlichen Auffassung gelegen hätte, die uns z. B. St. Benedikts Regel schildert: „Die zweite Art der Mönche ist die der Anachoreten oder Einsiedler, das ist jener, die nicht in der Erstlingsbegeisterung für das klösterliche Leben, sondern nach langer Prüfung im Kloster, durch die Hilfe vieler geschult, gelernt haben, gegen den Teufel zu streiten. Wohlausgerüstet treten sie aus der Reihe der Brüder zum Einzelkampf in der Einöde heraus und sind imstande, sicher, ohne Hilfe eines andern, allein, mit eigener Faust und eigenem Arm, gegen die Verderbnis von Fleisch und Sinn mit Gottes Beistand zu kämpfen."[1] Dieser Mangel einer gründlichen aszetischen Schulung war nicht zu verbergen. Er äußerte sich in Willkürlichkeiten, Härten und Übertreibungen. Doch Romuald ließ sich dies alles nicht verdrießen. Sein ernstes Streben wußte alles verstehend hinzunehmen, ja sogar zu Zeiten mit einem gewissen Humor zu ertragen.[2] So ist es wohl richtig, daß diese Zeit entscheidende Bedeutung in seinem Leben gewann. Einmal erfuhr er in ganzer Wirklichkeit die herbe Schönheit und Größe des Eremitenlebens. Zum andern empfand er aber auch die Notwendigkeit einer systematischen Fassung dieser Lebensart. Ihm wurde bald klar, wie notwendig die zum Einsiedlertum strebenden Kräfte eine methodische Schulung, eine organisatorische Erfassung hatten. Seine Erfahrungen in S. Apollinare und jetzt

[1] Reg. S. Bened. cap. 1, deutsch von P. Pius Bihlmeyer, 3. Aufl. (1926), 9.

[2] Vgl. die von Damiani erzählte ergötzliche Begebenheit: »Romualdus autem, quia saeculum idiota reliquerat, aperto psalterio, vix suorum versuum notas syllabatim explicare valebat; et haec oculorum in ima defixio intolerabilem sibi importunitatem acediae generabat; Marinus vero virgam in dextera gerens, Romualdo e diverso sedenti sinistram capitis partem saepissime verberabat. Post multa autem Romualdus, gravi admodum necessitate compulsus, humiliter ait: Magister, si placet, a dextro me deinceps tempore percute, quia jam laevae auris auditum funditus perdo. Tunc ille, tantam ejus patientiam admiratus, indiscretae severitatis temperat disciplinam.« a. a. O. Kap. 4, Sp. 959.

bei Marinus ließen seine Gedanken reifen und die Entwicklung dieser Zeit sollte in gleichem Sinne weiterarbeiten.

Vorderhand freilich schlummerten viele Anlagen und Anregungen noch ganz keimhaft in Romuald. Schon die nötigen geistigen Voraussetzungen fehlten für deren tatsächliche Auswirkung. Wie wir oben schon sahen, verstand er noch nicht einmal, richtig zu lesen und noch weniger zu schreiben. Die weitere Ausbildung, die zugleich Vorbedingung für ein gesteigertes geistiges Leben war, erhielt er bei einem der bedeutendsten Männer der damaligen monastischen Welt, bei Guarin, dem Abt des Klosters St. Michele de Cusan in Südfrankreich. Guarin „war einer der eifrigsten und energischsten Vertreter der Cluniazenser Reformideen, als Gelehrter wie als Organisator gleich bedeutend."[1] Seiner Tatkraft war es zu verdanken, daß das Kloster St. Michele allmählich zum Mittelpunkt klösterlichen Lebens für die ganze Pyrenäengegend wurde. Im engen Anschluß an die in Cluny erhaltenen gedanklichen Anregungen suchte Guarin sein Kloster auszugestalten. Die Cluniazenser Gebräuche, ihre Verfassung wie auch ihre künstlerischen und wissenschaftlichen Bemühungen, fanden in ihm einen warmen Freund und Förderer. Sein Kloster wurde in mehr als einer Hinsicht ein Abbild der großen Burgunder Abtei. Ohne Frage war es gerade für Romuald lehrreich, daß er mit diesem Manne in nähere Berührung kam. Seinem Suchen nach der Formung und Ausgestaltung des von ihm erfaßten Lebensideals sollte hier der rechte Weg gewiesen werden. Die geistige Welt Clunys trat an ihn heran, zwar mittelbar nur, aber doch stark und bildungskräftig genug. Cluniazenser Ideen sollten für seine Pläne mitbestimmend werden. Das Eremitenideal, das er bei Marinus als seine Lebensbestimmung erkannt hatte, sollte sich ausweiten und festigen unter der reifen Zucht erfolgreicher monastischer Einrichtungen.

Romualds erstes Zusammentreffen mit Guarin war eigenartig genug. Dieser kam auf der Heimreise von Rom auch über Venedig, um am Grabe des hl. Markus einer Pilgerpflicht zu genügen. Dabei traf er mit dem damaligen Dogen von Venedig, Pietro I. Orseolo, zusammen. Dieser war den Schilderungen nach eine tiefreligiös veranlagte Natur. Nur mit Gewalt hatte er zum Dogat beredet werden können. Es ist keine Übertreibung, wenn der Biograph von ihm sagt: „Er war ein Ernährer der Armen, ein Wiedererbauer der Kirchen, ein Gönner der Geistlichen und Mönche, und allen zeigte er sich wohlgefällig."[2] Besonders zu den Mönchen unterhielt er rege Beziehungen. Auch Marinus und Romuald waren

---

[1] W. Franke, Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III. [Historische Studien, 107. H. 1913], 89. [2] Franke a. a. O. 82.

ihm wohl bekannt. Sein Drang zu ausgesprochen religiöser Betätigung, der immer schon vorhanden war, wuchs in dieser Umgebung. So brauchte es nur eines geringen Anstoßes, um seinem Verlangen eine entscheidende Wendung zu geben. Abt Guarin brachte diese Entscheidung. Unter seinem Einfluß reifte im Dogen der Entschluß, aus Venedig zu entfliehen, Amt und Würde zu verlassen, um in einem einsamen, fernen Pyrenäenkloster Mönch zu werden. Ein eigenartiger Plan! Aufschlußreich nicht minder für den Einfluß, den Guarin auszuüben vermochte wie für die geistigen Strömungen der Zeit, die einem Manne von der Stellung Orseolos diese Gedanken eingeben konnte. Der Plan wurde Wirklichkeit. In der Nacht zum 1. September 978 wurde die sorgsam vorbereitete Flucht ausgeführt. In der Begleitung des Dogen waren seine Vertrauten, Johannes Morosini und Johannes Grandenigo. Zu ihnen gesellten sich Abt Guarin sowie die beiden Einsiedler Marinus und Romuald. Auf Gondeln setzten sie zum nahen Festland über, wo schon Pferde bereitstanden. In schneller Flucht durcheilten sie die Venetianischen Gebiete und strebten über Verona, Mailand, Vercelli, Narbonne dem fernen Kloster St. Michele zu.[1]

Gewiß eine fast abenteuerlich anmutende Berufswahl! Für Romuald aber wurde dieser Wechsel von entscheidender Bedeutung. Zehn harte, strenge Jahre folgten, erfüllt mit regstem Streben und Arbeiten in der neuen geistigen Heimat. In St. Michele kam er mit der lebendigsten geistigen Macht des damaligen Abendlandes in Berührung. Cluny wurde auch für ihn in vielfacher Hinsicht der anregende Ausgangspunkt für sein späteres Wirken. Der Mangel an Form in seinem ganzen Wesen wurde in der klar gesetzten Norm Cluniazensischer Auffassung ergänzt und gebildet. Es blieb des Urwüchsigen noch genug an ihm. Aber immerhin wurde in ihm die Einseitigkeit des Nur-Eremiten in etwa überwunden — zu Gunsten des Ausgleiches und der Befestigung im Sinne zönobitischer Lebensform. Er lernte den Wert der Schulung und auch der Organisation schätzen. Sein Lebensideal näherte sich jener Form des alten Mönchtums, die man nach ihrem bedeutendsten Vertreter, Pachomius, benannt hat. Allerdings, und dies sei gleich ausdrücklich festgestellt, läßt sich bei Romuald von eigentlich organisatorischer Tätigkeit nicht reden, auch nicht innerhalb einer kleinen Klosterfamilie, von größeren, ganze Länder umfassenden Verbänden ganz abgesehen. Seine Art ist zu sprunghaft, vielleicht auch zu unstet, als daß sie eine klare, gesetzgeberische Form erreicht hätte, die wir z. B. in St. Benedikt bewundern, obwohl er zunächst ja nur für sein Kloster auf Kassino seine Regel verfaßte. Aber deren

[1] Migne a. a. O. Kap. 5, Sp. 959 f.

Bestimmungen waren dank der in ihnen lebenden starken Eigengesetzlichkeit und normbildenden Fähigkeiten kräftig genug, um auch Gebilden von viel größerem Ausmaß zur Richtschnur zu dienen und im Lauf der Jahrhunderte unter verschiedenartigen Bedingungen sich lebenskräftig zu zeigen. Von solcher Veranlagung und Begabung war Romuald nicht. Im Grunde seines Wesens war und blieb er der Eremit, und sein Werk trägt ganz deutlich diesen Stempel an der Stirne.

III

Nachdem Romuald einmal die klare Bahn seiner Entwicklung gefunden hatte, verlief sein Leben beinahe folgerichtig in den sich ergebenden Linien. In der Nähe des Michaelsklosters verwirklichte er zunächst seine reformatorischen Absichten, die auf nichts anderes abzielten, als das Einsiedlerleben durch eine Beimischung zönobitischer Elemente auszugestalten. Es ist der gleiche Gedanke, wenn Franke (133) sagt: „Wenn auch Romuald hier ein Kloster gründete, dort eine Einsiedlerkolonie erstehen ließ, so hatte er bei beider Art Neugründungen doch stets die spätere Ergänzung der einen Institution durch die andere im Auge. In der Verbindung von Kloster und Einsiedelei kommt seine Neuerung erst organisatorisch zum Ausdruck. Meist knüpfte er daher an die bestehenden Verhältnisse an, d. h. er schlug seine Zelle in der Nähe eines Klosters auf, um die sich dann die künftigen Eremiten aus dem betreffenden Kloster sammelten, und so entstand die mit dem Kloster verbundene Einsiedlerkolonie." Im Jahre 988, nach zehnjährigem Aufenthalt bei Guarin, waren die Dinge so weit gereift, daß er seinen Weg wieder in die Heimat nehmen konnte. Der äußere Anlaß zu seiner Heimkehr war allerdings ein anderer. Die Mönche des Klosters S. Severo bei Ravenna riefen ihn zurück, damit er seinen Vater Sergius, der nach kurzer Mönchszeit das Kloster wieder verlassen wollte, zum Verbleiben bewege. Romuald brachte seinen Vater dahin, daß er bis zu seinem Ende in der harten Buße und strengsten Abgeschlossenheit des Klosters ausharrte (Kap.12, Sp.966). Aus dieser Rückkehr nach Italien wurde aber für Romuald mehr. Die Umgebung des Severoklosters lockte ihn, hier seine neuen anachoretischen Pläne zu verwirklichen und Italien mit seinen Idealen bekannt zu machen. Die sumpfigen Einöden im Umkreis der Stadt gewährten willkommene Einsamkeit; dabei bestand doch noch die Möglichkeit der Anlehnung an eigentliches Zönobitentum. Nun begann in fiebergeschwängerter Atmosphäre ein Leben düsterer Strenge und härtester Bußzucht. Romuald muß in dieser Wüstenei furchtbar gelitten haben. Sein Biograph läßt uns dies ahnen, wenn er berichtet,

daß er aus den Sümpfen geschwollen, ohne Haare, mit grünlicher Hautfarbe heraufstieg.[1] Kein Wunder, daß eine solche Erscheinung tiefen Eindruck auf die Mitmenschen machte! Der Eindruck war um so nachhaltiger, je mehr sich die Zeitgenossen von einer solcher Lebensauffassung entfernt hatten. So wird uns glaubwürdig berichtet, daß Markgraf Rainer von Tuscien sagte, kein Kaiser könne ihm solche Furcht einflößen wie Romualds Anblick (Kap. 40, Sp. 990). Dieser wurde eine lebendige Predigt, die zu nachdrücklicher Sittenbekehrung und ernsterer Lebensgestaltung mahnte. Romuald scheint sich dieser Mission bewußt gewesen zu sein. So läßt sich vielleicht zum Teil sein Wandertrieb erklären, der ihn immer wieder von Ort zu Ort führte. In erster Linie aber mag man für dieses unstete Wandern sein reizbares Naturell in Anschlag stellen. Aber zweifelsohne lebte in ihm auch ein starker Drang, zu missionieren und andere Menschen zu seinem Ideal zu bekehren. So finden wir Romuald innerhalb weniger Jahre (988—993) in der Nähe von Ravenna, dann in der Abtei S. Maria di Pomposa und beim Marienkloster auf der Insel Pelazzuolo. Nachdem er um Ravenna Fuß gefaßt hatte, drang er nach Süden und Südwesten in den Apennin vor. S. Croce di Verghetto, S. Croce di Fonte Avellana, Orvieto, Ascoli, Pereum sind nach Damiani die wichtigsten Punkte, an denen er zeitweise weilte. Man spürt aus der Erzählung heraus, wie es ihn beinahe mit Unruhe trieb, immer wieder von einem Ort zum anderen zu ziehen. Sein Reformeifer mag, wie wir schon sagten, zu vielem die Erklärung abgeben. So möchte es jedenfalls Damiani aufgefaßt wissen, da er einem leisen Vorwurf der Unbeständigkeit begegnen zu sollen glaubt.[2] Trotzdem läßt sich schwer abstreiten, daß es auch eine gewisse Leidenschaftlichkeit war, die ihn an keinem Ort für längere Zeit aushalten ließ. Es berührt auch eigentümlich, wenn man in seiner Biographie liest, wie er sich da und dort nach längerem oder kürzerem Aufenthalt mit seinen Schicksalsgefährten überworfen habe.[3] Es war oft ein herber Eifer auf seiner Seite,[4] der sich rasch an der Untreue anderer zu scharfem Tadel entzündete. Dabei kommt auch eine Härte und Sonderbarkeit zum Durchbruch, die es verstehen läßt, warum es auf die Dauer nur schwer mit anderen ging. Es

[1] Migne a. a. O. Kap. 20, Sp. 972: »Unde postmodum, prae nimio palustris coeni fetore et corrupto aëre, ita totus tumefactus et depilatus exiit, ut nequaquam eadem quae inclusa fuerat species videretur. Nam et caro ejus tota eatenus erat viridis, ut vix stellioni discolor appareret.« [2] »Cavendum autem summopere est, ne quis cum audierit quia vir sanctus tot loca mutaverit, pii operis pondus vitio levitatis ascribat«. Migne a. a. O. Kap. 49, Sp. 995. [3] Vgl. die Kap. 9, 18, 22, 24, 34, 39, 45, 52, 65. [4] Vgl. Kap. 22: »Regebat monachos sub districta regulae disciplina, neque alicui ab ea declinare impune licebat.«

fehlte ihm sicher jene klare Beherrschung der Menschen und Dinge, im wesentlichen eine Frucht der Diskretio im Geiste St. Benedikts, die auch mitten unter ihnen doch ganz über ihnen steht.

Doch seinem Wirken als solchem tat diese Veranlagung zunächst keinen Eintrag. Ganz im Gegenteil, immer weitere Kreise wurden erfaßt. Wohl den Höhepunkt seines Lebens erreichte Romuald, als ihm Montekassino seine Tore öffnete (Kap. 26, Sp. 976/77) und Otto III. mit ihm in engste Fühlung trat. Es war wohl kein Zufall, daß sich der Kaiser, der mit St. Adalbert und andern gleichgesinnten Vertetern der monastischen Reformbewegung befreundet war, auch mit Romuald zusammenfand. Die erste Wirkung dieses Bekanntwerdens war die Übernahme der Abtswürde in St. Apollinare durch Romuald (Kap. 22, Sp. 973). Otto erhoffte sich von seinem Wirken eine erhebliche Besserung der wenig erfreulichen disziplinären Verhältnisse im Kloster. Romuald griff denn auch mit aller Strenge ein; aber der Widerstand war so groß, daß er schließlich weichen mußte.[1] Er zog sich wieder in seine Einsiedelei in Pereum zurück. Doch der Kaiser ließ auch da nicht von Romuald. Er besuchte ihn, verbrachte ganze Tage und Nächte in seiner Gesellschaft und trug sich damals nach Damianis Bericht ernstlich mit dem Gedanken, unter seiner Führung Mönch zu werden (Kap. 25, Sp. 976). St. Romuald stand zweifelsohne auf der Höhe seines Einflusses, da ja selbst der Kaiser ihm ergeben war.[2] Den Besucher von St. Apollinare in Classe mahnt heute noch eine in die Wand eingelassene, schlichte Marmortafel daran, daß der Beherrscher der Welt zu den Füßen eines strengen Mönches saß, um Zeitliches und Ewiges mit ihm zu besprechen. Doch mag zu viel des Träumens in diesem ganzen Planen gewesen sein. Jedenfalls zerbrach die Wirklichkeit mit rauher Hand alle gefaßten Absichten. Der Kaiser starb kurze Zeit darauf. Die Einsiedlerkolonie von Pereum, die nach dem Willen Romualds und des Kaisers die Pflanzstätte der neuen geistigen Richtung hätte werden sollen, löste sich mehr oder minder auf. Anscheinend gab wiederum Romualds Eigenart in wesentlichem die Veranlassung dazu. Die Gemüter seiner Freunde und Gefährten, zu denen vor allem Bruno von Querfurt, später ein Blutzeuge bei den Preußen, gehörte, hatten sich ihm entfremdet. Auch ein Ingbert, Benedikt und Johannes war unter denen gewesen, die Romualds strenge Vorbildlichkeit angezogen hatte. Seine Schüler kamen oft aus den ersten Familien. So wissen wir, daß

---

[1] »In utriusque (d. i. des Kaisers Otto und Erzbischofs Gerbert) conspectu virgam projecit et monasterium demisit.« a. a. O. Kap. 23, Sp. 973f. [2] »Cui innumeri mortales erant obnoxii, jam ipse pauperculo subjectus coepit esse debitor sui.« a. a. O. Kap. 25, Sp. 976.

selbst der vertraute Freund Kaiser Ottos III., der Deutsche Tammo, nach der Überlieferung ein Bruder des Bischofs Bernward von Hildesheim, durch das Beispiel Romualds dem Mönchtum gewonnen wurde.[1] Aber die Verbindung dauerte nie sehr lange. So ging es auch bei der Siedlung in Pereum. Nach dem Tode des Kaisers war sie nicht mehr zu halten. Einige der Jünger zogen in andere Gegenden und Klöster; weitere, und nicht gerade die Schlechtesten, wandten sich der Heidenmission zu, insbesondere bei den Polen und Preußen. Ohne Zweifel hatte sie das Beispiel Adalberts, ihres gemeinsamen Freundes, angelockt, der ihnen vor wenigen Jahren dorthin vorausgegangen war und den Bekennertod erlitten hatte. Auch Romuald verließ Italien. Von Istrien aus suchte er in der Mission bei den Ungarn Fuß zu fassen; doch blieb der Erfolg anscheinend hinter seinen Erwartungen zurück. Nach wenigen Jahren begegnen wir ihm wieder in Italien (Kap. 39, Sp. 989 f.). Die alte Wanderlust läßt ihn auch jetzt nicht ruhen.[2] Mittelitalien vor allem ist nun das Feld seiner Tätigkeit. Hier findet er auch den Platz für seine Lieblingsgründung, die seiner Reform den Namen gab: Camaldoli (1012). Seine Schüler tragen seine Gedanken in entlegenere Gegenden. Bis tief nach Süditalien reicht Romualds Einfluß noch zu seinen Lebzeiten. Im übrigen verliefen seine Tage jetzt viel schlichter und zurückgezogener als in den ersten Jahrzehnten seines Wirkens. In strengster Buße und härtester Selbstabtötung diente er seinem Lebensideal bis zum Ende. Die ägyptischen Mönche, die von jeher sein Vorbild gewesen, wurden mit ihren strengen Lehren und harten Übungen diese letzten Lebensjahre ganz besonders die Richtschnur seines Denkens und Handelns.[3]

Herb, fast unerbittlich streng wie sein Leben gewesen, war auch sein Tod. Damiani gibt uns einen ausführlichen Bericht darüber. In Val di Castro hatte er sich eine kleine Zelle mit einer bescheidenen Kapelle bauen lassen, in der er eingeschlossen sein Ende erwarten wollte. Als seine Alters- und Krankheitsbeschwerden zunahmen, gab er seine gewohnten Fasten und Bußübungen nicht auf. Am Tage seines Hinscheidens fühlte er sich sehr schwach und elend. Doch hielt er den ganzen Tag in großer Standhaftigkeit aus. Gegen Sonnenuntergang befahl er den

---

[1] »Convertit beatissimus vir Tammum quemdam Teutonicum, qui, sicut dicitur, in tantum regi familiaris et carus exstiterat, ut utriusque vestes utrumque contegerent et amborum manus una paropsis communi saepe convivio sociaret.« a. a. O. Kap. 25, Sp. 975. Vgl. Sackur a. a. O. I, 345.

[2] »Vir denique sanctus per multa alia habitavit loca.« a. a. O. Kap. 69, Sp. 1005.

[3] »Taliter autem in Sytria — ein Ort, wo Romuald zeitweise lebte — vivebatur, ac si ex similitudine non solum nominis sed etiam operis altera denuo Nitria videretur.« a. a. O. Kap. 64, Sp. 1002.

zwei Brüdern, die bei ihm waren, sie sollten nicht seinetwegen den nächtlichen Chordienst versäumen. Die beiden mußten seinen Weisungen folgen. Doch ließ ihnen die Besorgnis über seinen Zustand keine Ruhe. Sie hielten sich eine geraume Zeit in der Nähe verborgen auf. Von innerer Unruhe getrieben kamen sie bald wieder zurück, fanden aber nur noch einen Toten vor. Einsam wie er gelebt, war er gestorben. Sein Leben hatte die gleiche herbe und in gewissem Sinne doch große Linie gewahrt bis zum Ende. Dies war am 19. Juni des Jahres 1027.

* * *

Abt Butler spricht einmal in einem bekannten Werk den überaus wertvollen Gedanken aus: „Der ganze Verlauf der monastischen Geschichte und des aszetischen Lebens ist seit dem Ende der benediktinischen Jahrhunderte — nach Butler etwa von 650—1100 — eine Rückwärtsbewegung zu den Auffassungen des ägyptischen Mönchtums hin, die St. Benedikt aufgegeben hatte; in mehr als einer Hinsicht war alles eine stete Reaktion gegen St. Benedikts Auffassung vom geistlichen Leben."[1] Was dieser Geist des vorbenediktinischen Mönchtums war, hat der gleiche Autor gesagt: „Es war ein Geist des Subjektivismus. Jeder arbeitete sich in der Tugend nach eigenem Gutdünken voran; jeder mühte sich nach Kräften, das größte zu leisten in aszetischen Übungen aller Art, in körperlichen Abtötungen, verlängerten Fasten und Gebeten, oft in ewigem Stillschweigen. Der Lieblingsname für einen solchen Mönch war bei den Alten: Ein großer Athlet. Und in der Tat waren es Athleten, in etwa erfüllt von dem Streben moderner Athleten — wenn auch auf geistigem Gebiete.[2] Von diesem Geiste aber wollte St. Benedikt sein Institut nicht beherrscht wissen. Für ihn war das aszetische Leben erfüllt in der objektiven Normsetzung des Gemeinschaftsverbandes der klösterlichen Familie, wie sie sich äußerte in Gebet und Arbeit.[3] Dieser Art hat St. Benedikt treffend die Umschrift gegeben: Schule des göttlichen Dienstes — nicht der Vollkommenheit.

Romuald war, und damit dürfen wir seine allgemeine Bedeutung im Gesamtrahmen der monastischen Geschichte zu zeichnen versuchen, einer der ersten Vertreter jener Bestrebungen, die wir oben mit den Worten Butlers als eine Reaktion gegen St. Benedikts Auffassung vom aszetischen Leben umschrieben haben. In ihm bricht jener Individualismus, von dem wir sprachen, deutlich sichtbar durch. Vielleicht gehen wir nicht

[1] Benedictine monachism (1919), 302. [2] Ebd. 13. [3] Vgl. diese Zeitschr. IX (1927), 91 ff.: Vom Wesen des benediktinischen Mönchtums.

fehl, wenn wir bei dieser Beobachtung seine nordische Veranlagung stark in Rechnung ziehen. Ihr verdankte er wohl in vielem sein Sehnen und Verlangen nach Einsamkeit und Weltferne. Aus ihr floß jene Unruhe, die sein Leben so eigenartig machte, die ihn von Ort zu Ort trieb, die ihn auch geistigerweise bei keinem Menschen zur Ruhe kommen ließ. Symbolhaft dafür ist gerade sein Lebensende, das in seiner herben Strengheit ganz absticht von der schlichten Wärme und doch auch wieder verklärten Größe, mit der St. Benedikt sein Ende erwartete. Aus Romualds Individualismus kam jener Übereifer in körperlichen Bußübungen, der ihn im Leben oft die einsamsten Wege wandeln ließ. Wohl hatte er deutlich gefühlt — Cluny hatte es ihm angetan — wie sehr sein Wollen einer Ergänzung und Festigung bedurfte. Bemühungen um solch eine Ergänzung und Festigung sind immer wieder zu bemerken, und sie gaben ihm sicher wesentliche Anregungen. Auch seine Gründungen tragen unverkennbar die Spuren dieses Einflusses. Aber eine klare, gesetzte Norm konnte sich nicht gestalten. Seine eigene Persönlichkeit ermangelte zu vieler Voraussetzungen dafür. Denn schließlich ist es doch die Persönlichkeit eines Menschen, welche die entscheidende Vorbedingung für sein Werk darstellt. Nach ihr gestaltet sich immer die Schöpfung.

Trotzdem darf das Andenken des hl. Romuald in der monastischen Geschichte und nicht minder in der Kirchengeschichte für immer in Ehren bleiben. In der Zeit vielfachen Verfalles, materiellen und geistigen Zusammenbruchs richtete er das hehre Ideal christlicher Selbstverleugnung, monastischer Aszese auf. Die Zeit nahm seine Anregungen dankbar an. Für viele wurden seine Worte, noch mehr sein Beispiel, ein Weg zu eigenem Aufstieg. Seinem so zerrissenen und aufgewühlten Zeitalter war vielleicht gerade seine Persönlichkeit und sein Einfluß das entscheidende Heilmittel. Sein Werk nimmt im großen Ganzen der monastischen Entwicklung freilich nicht jene überragende Stellung ein, die andere Bestrebungen sich gesichert haben. Als Mensch aber war er eine heiligmäßige Erscheinung, die sich ihrer Zeit tief einprägte und erneuernde Anregung spendete im Sinn der Worte Damianis (Kap. 48, Sp. 991): „Gleichsam ganz von übernatürlichem Feuer verzehrt, entzündete er allenthalben die Herzen der Menschen für die himmlischen Dinge."



Des hl. Leander Lobrede auf die Kirche

Anläßlich der Bekehrung der Westgoten

Übersetzt von P. Alfons Hug / Neresheim

Die germanischen Westgoten hatten das Christentum früh in der häretischen Form des Arianismus kennen gelernt. Trotz verschiedentlich gemachter Bekehrungsversuche hielten sie zäh am Irrglauben fest und wurden mitunter eine schwere Geißel für die katholische Bevölkerung, so durch ihre Einfälle in Italien und die katastrophale Plünderung Roms im Jahre 410. Auch als sie sich im fünften Jahrhundert in Spanien festgesetzt, verblieben sie im Arianismus. König Leovigild ließ 585 sogar seinen eigenen Sohn und Mitregenten Hermenegild, der unter dem Einfluß seiner fränkischen Gemahlin und des hl. Leander zur katholischen Kirche übergetreten, am Osterfeste enthaupten. Aber schon bald nahm sein zweiter Sohn und Nachfolger Rekkared mit dem ganzen Volk der Westgoten den katholischen Glauben an. Ein Hauptverdienst an der Bekehrung von König und Volk kommt dem hl. Leander, Erzbischof von Sevilla zu. Gelegentlich einer großen Nationalsynode zu Toledo (589) feierte er das frohe Ereignis in einer festlichen Lobrede auf die heilige Kirche, deren Gedanken gerade in unserer Zeit aktuelles Interesse beanspruchen dürften (Migne, Patr. lat. 72 [1849], Sp. 893—96). Die Schriftl.

Herrlicher als alle andern Feste ist dieses Fest, gerade weil es so neu. Ein neues Ereignis ist es fürwahr, wenn solche gewaltige Volksscharen sich bekehren. Darum schlägt das Herz der Kirche auch in höherer Freude als sonst. Wohl feiert die Kirche viele Feste im Verlaufe des Jahres mit gewohnter Freude. Aber solch neue Freude ward ihr noch nicht vergönnt. Ihre Freude an dem, was sie immer besessen, ist eine ganz andere als die über den großen, so glücklichen Gewinn, den sie vor kurzem gemacht hat.

Wir sehen, daß die Kirche mit einem Mal Mutter neuer Völker geworden ist, und höhere Freude schwellt darob auch unsere Brust. Jetzt frohlocken wir über die Rechtgläubigkeit derer, die uns ehedem Seufzer erpreßten durch ihre Herzenshärtigkeit. Jetzt ist die vergangene Trübsal für uns zur Quelle der Freude geworden. Wir seufzten unter der drückenden Prüfung. Aber unser Seufzen hat es erreicht, daß jene, die uns durch ihren Unglauben eine Last gewesen, jetzt unsere Krone sind durch ihre Bekehrung. Den gleichen Gedanken drückt die Kirche, sich selbst beglückwünschend, also aus: „In der Trübsal hast du mich aufjauchzen lassen" (Ps. 4, 2). Oft wurde Sara von Königen begehrt. Das tat aber ihrer Schönheit keinen Abbruch. Für Abraham jedoch wurde ihre Schönheit Grund seines Reichtums; denn er wurde reich beschenkt von jenen Königen, deren Verlangen nach Sara stand (Gen. 20). Darum führt auch die katholische Kirche jene Völker, die sie mit dem Schmuck des wahren Glaubens geziert, ganz mit Recht als gewonnene Schätze hin zu ihrem Bräutigam, das ist zu Christus. So macht sie ihren Gemahl reich, selbst reich geworden durch jene, die ihr vordem bange Sorge verursachten.

Die Kirche wurde erzogen dadurch, daß sie von Anfang an gequält, bedrückt und von den Zähnen der Neider zerfleischt wurde. Aber während sie verfolgt wurde, breitete sie sich aus. Sie siegt über ihre Widersacher entweder durch Geduld oder durch Eroberung. Ihr gilt das göttliche Wort: „Viele Töchter sammelten Schätze; du aber hast sie alle übertroffen" (Sprichw. 31, 29). Es mag verwunderlich sein, daß die Irrlehren als Töchter bezeichnet werden. Indes, es ist zu beachten, daß dies Wort anstatt ‚Dornen' geschrieben steht. Töchter heißen die Irrlehren, weil sie aus christlichem Samen entsprossen; Dornen werden sie genannt, weil sie außerhalb des Paradieses wachsen, d. h. außerhalb der katholischen Kirche. Diese Auslegung ist nicht in meinem Kopf gewachsen, sondern durch das Ansehen der göttlichen Schrift bestätigt. Salomon sagt nämlich: „Wie die Lilie unter den Dornen, so meine Freundin unter den Töchtern" (Hohel. 2, 2). Haltet es also nicht für etwas Außerordentliches, wenn er die Irrlehren als Töchter bezeichnet; denn gleich darauf bezeichnet er sie ja als Dornen.

Ich sage, die Irrlehren treiben sich herum in irgendeinem Winkel der Welt oder bei einem einzigen Volke; die katholische Kirche dagegen erstreckt sich über den ganzen Erdball und umfaßt so die Gemeinschaft aller Völker. Wohl sammeln die Irrlehren Schätze für ihren Teil, aber sie verstecken sich mit ihren Schätzen in Höhlen. Die katholische Kirche jedoch, sichtbar der ganzen Welt, übertrifft alle an Reichtümern.

Darum jauchze, Kirche Gottes, und frohlocke! Freue dich und erhebe dich als ein Leib, der eine Leib Christi! Umgürte dich mit Kraft und siegschallendem Jubel! Deine Trauer ist verwandelt in eitel Lust! Umgewandelt ist das Gewand der Trauer in das Kleid der Fröhlichkeit. Sieh, auf einmal sind vergessen deine Unfruchtbarkeit, deine Armut. Durch eine einzige Geburt hast du übergroße Volksscharen für Christus geboren. Beim Hergeben gedeihst du ja nur und du wächsest im Verlieren. Übergewaltig ist dein Bräutigam, dessen Macht dich leitet. Der duldet es wohl, daß du ein wenig beraubt wirst; aber hernach bringt er dir das Geraubte wieder zurück und erobert deine Feinde für dich dazu. So machen es auch der Landmann und der Fischer. Der ausgeworfene Same und der ausgelegte Köder gilt ihnen nicht als Verlust; denn sie erwarten davon zukünftigen Gewinn.

Weine nicht mehr und trauere nicht mehr über die, so eine Zeit lang von dir ferngeblieben. Jetzt erlebst du ja mit viel Gewinn ihre Rückkehr. Jauchze in zuversichtlichem Glauben und im Verdienst deines Hauptes! Sei stark durch Glauben! Einst hast du dich gemüht um das Versprochene. Jetzt siehst du es als vollendet. In der Frohbotschaft sagt die Wahrheit

selbst: „Christus mußte sterben für das Heidenvolk, und nicht bloß für das Heidenvolk, sondern auch, um die zerstreuten Söhne Gottes in eins zu sammeln“(Joh.11,51f.). Kirche Gottes, du verkündest wahrhaftig mit dem Sänger der Psalmen den Hassern das friedliche Wort: „Preiset den Herrn mit mir und lasset uns seinen Namen hocherheben“ (Ps. 33, 4); und weiter: „Versammeln mögen sich die Völker allzumal und die Könige, um zu dienen dem Herrn“ (Ps. 101, 23). Belehrt durch Seherwort, durch Gotteswort in der Frohbotschaft, durch das Zeugnis der Zwölfboten, weißt du wohl, wie süß die Liebe, wie erquickend die Einheit ist. Darum predigst du immerfort die Verbrüderung der Geschlechter. Darum ersehnst du immerfort die Einheit der Völker. Darum verbreitest du immerfort die Güter des Friedens und der Liebe.

Frohlocke also im Herrn darüber, daß du nicht betrogen wurdest um deine Sehnsucht. Denn nun hast du plötzlich geboren in Freude jene, die du empfangen hattest schon vor langer Zeit, wie dein Seufzen und unablässiges Beten bezeugten. Sie sind nach eisigem Winter, nach harter Kälte, nach rauhem Schnee nun freundliche Gabe, Frucht, fröhliche Frühlingsblumen, lachende Blätter am Weinstock.

Darum, Brüder, wollen auch wir uns freuen im Herrn mit der ganzen Liebe unseres Herzens und Gott, unserem Heile, zujubeln. Des weiteren wollen wir glauben auf Grund dessen, was bis jetzt geschehen ist, daß auch in der Tat sich erfüllen werde, was noch aussteht. Ich meine nämlich das, was der Herr verkündet hat, da er sagt: „Noch andere Schäflein habe ich, die nicht aus diesem Schafstalle sind. Aber auch diese muß ich zu mir führen, damit eine Herde sei und ein Hirt“ (Joh. 10,16). Sehet, wir erleben jetzt, wie dies sich erfüllt. Ich zweifle nicht, daß die ganze Welt christusgläubig wird und in einer einzigen Kirche sich zusammenfindet; denn das Zeugnis der Frohbotschaft belehrt uns: „Die Frohbotschaft vom Reiche Gottes wird gepredigt in der ganzen Welt, allen Völkern zum Zeugnis. Erst dann wird das Ende kommen“(Matth. 24,14). Wenn also noch irgend ein Weltwinkel oder ein fremdes Volk übrig ist, dem der Glaube an Christus noch nicht geleuchtet hat, so wird es alsbald gläubig werden. Schenken wir dem Wort des Herrn Glauben, so können wir nicht im geringsten daran zweifeln, daß eine einzige Kirche kommen wird.

Darum, Brüder, gilt es an Stelle der Bosheit die Güte zu setzen, und dem Irrtum trete die Wahrheit entgegen. Dann werden die Völker wieder gesammelt werden im Schoße der Mutter durch die Liebe, wie sie einst durch den Stolz in der Sprachenverwirrung von der Einheit losgerissen wurden. Gott ist der einzige Besitzer des gesamten Weltalls. Darum will

er auch nur ein Herz, nur eine Seele für seinen Besitz. „Fordere von mir — sagt er — und ich will dir geben die Völker als Erbschaft, und als Besitz die Enden der Erde" (Ps. 2, 8). Das ganze Menschengeschlecht ist deshalb aus einem einzigen Menschen entsprossen, damit die Nachkommen die Einheit schätzen, die Einheit suchen, die Einheit lieben möchten. Schon die natürliche Ordnung verlangt es also, daß jene in wechselseitiger Liebe zueinanderhalten, die ihren Ursprung von einem einzigen Menschen herleiten. Es sollte unmöglich sein, daß Zwiespältigkeit in der Glaubenswahrheit herrsche bei jenen, die auf Grund ihrer natürlichen Abstammung eine trennungslose Einheit bilden.

Die Quelle, aus der Irrtümer und Spaltungen fließen, ist das Laster. Wer daher zur friedreichen Milde kommt, kehrt von einem Laster zur Natur zurück. Denn wie es der Natur eigentümlich ist, aus vielen eine Einheit zu machen, so ist es dem Laster eigentümlich, die Wonnen der Brüderlichkeit zu zerstören. Mit ganzer Seele wollen wir uns darum aufrichten an der freudigen Erkenntnis, daß Christus, während die Völker in wütendem Kampf zugrunde gingen, sich in Freundschaft eine Kirche bestellt hat, in welcher er die Völker wieder durch Eintracht der Liebe zusammenführt. Von dieser Kirche sagt in der Tat der weissagende Gottesbote voraus: „Mein Haus wird genannt werden ein Bethaus für alle Völker" (Is. 56,7); und weiter: „Auf dem Gipfel der Berge wird festgegründet der Berg des Hauses Gottes am Ende der Tage und erhöhet wird er werden über die Hügel. Dorthin werden strömen alle Geschlechter, dorthin werden gehen viele Völker und sprechen: Kommt, laßt uns steigen zum Berge des Herrn, zum Hause von Jakobs Gott" (Is. 2, 2 f.). Der Berg ist Christus; das Haus von Jakobs Gott ist die eine Kirche Christi. Zu der eilen entsprechend der Voraussage die Geschlechter und in ihr strömen zusammen die Völker der Erde. An einer anderen Stelle sagt der Seher von ihr: „Erhebe dich und leuchte, Jerusalem; denn dein Licht kommt und die Herrlichkeit des Herrn ist über dir aufgegangen, und in deinem Lichte werden die Völker wandeln und die Könige im Glanze deines Aufganges. Erhebe deine Augen ringsum und schau: alle diese sind versammelt worden und kamen zu dir. Die Söhne der Fremde werden deine Mauern bauen und ihre Könige dir dienen" (Is. 60, 1 ff. 10). Um aber zu zeigen, was über jenes Geschlecht oder Volk hereinbrechen wird, das die Gemeinschaft mit der einen Kirche bricht, fügt er dann bei: „Jenes Volk aber und jenes Reich, das dir nicht dienen will, wird zugrunde gehen" (Is. 60, 12). An einer andern Stelle endlich sagt er ähnlich: „Siehe, Völker, welche du nicht kanntest, wirst du herbeirufen, und Völker, welche dich nicht kannten, werden eilen zu dir" (Is. 55, 5).

Einer ist Herr, Christus. Sein heiliger Besitz ist die Kirche als Weltkirche. Er ist das Haupt, sie ist sein Leib. Zu Beginn des biblischen Schöpfungsberichtes heißt es: „Zwei werden sein in einem Fleisch" (Gen. 2, 24). Dies versteht der Apostel von Christus und seiner Kirche. Eine einzige Kirche wollte demnach Christus für alle Völker haben. Darum ist, wer außerhalb dieser Kirche steht, nicht enthalten im Gefüge des Leibes Christi, mag er sich auch den Namen Christ beilegen (Eph. 5). Jede Lehre, welche die Einheit der katholischen Kirche verschmäht, nimmt, weil sie Christum mit ehebrecherischer Liebe liebt, nicht die Stelle der rechtmäßigen Gattin ein, sondern die einer Buhlerin. Weil die Schrift in Wahrheit sagt, daß zwei in einem Fleische sein werden, nämlich Christus und die Kirche, so findet eine Dirne keinen dritten Platz. „Eine ist meine Freundin, eine meine Braut, eine die Tochter ihrer Mutter" (Hohel. 6, 8). Und von wem redet die Kirche dort, wo sie sagt: „Ich gehöre meinem Geliebten und mein Geliebter gehört mir" (Hohel. 6, 2)? Die Irrlehren sollen sich fragen, von wem sie geschändet werden und für wen sie zur Hure geworden sind, da sie sich vom keuschen Lager Christi entfernt haben.

Wir aber wollen, je mehr wir erkennen, wie kostbar das Band der Liebe ist, desto mehr Gott loben durch diese Feier, weil er nicht duldete, daß die Völker, für die das Blut seines eingeborenen Sohnes geflossen ist, außerhalb des einen Schafstalles von den Zähnen des Teufels zerrissen würden. Der machtlose Räuber mag trauern darüber, daß er seine Beute verloren. Wir aber sehen den Ausspruch des Sehers sich erfüllen: „Ja, diese Beute wird von einem Mächtigen davongetragen, und was vom Starken weggetragen wurde, das wird vom Stärkeren gerettet" (Is. 49, 25). Niedergerissen wird durch den Frieden Christi die Wand der Zwietracht, die der Teufel aufgerichtet hatte. Zusammengehalten wird jetzt durch den einen Eckstein, Christus, das Haus, in welchem ob der Zwietracht gegenseitiges Morden gewütet hat. Darum laßt uns alle sprechen: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind" (Luk. 2, 14).

Die Liebe kann durch keinen Schatz aufgewogen werden. Freudvoll wird sie vorgezogen, weil sie den ersten Platz unter allen Tugenden einnimmt. Ein Reich sind wir nun alle geworden. So bleibt uns nur noch übrig, Gott zu bitten um die Sicherung des irdischen Reiches wie auch um die Glückseligkeit des himmlischen Reiches. Christus möge Volk und Reich, die auf Erden ihn verherrlicht haben, nicht nur auf Erden verherrlichen, sondern auch im Himmel. Das walte Gott!

* * *

Festreden auf den Bursfelder Generalkapiteln

Mitgeteilt von Abt Raphael Molitor / St. Joseph

Wie früher bei den Provinzialkapiteln der Benediktiner, so war es auch in der Bursfelder Kongregation Übung, die jährlichen Versammlungen der Äbte mit einer Festrede einzuleiten. Nach Schluß der feierlichen Messe vom Hl. Geiste versammelte man sich im Kapitelssaal. Der Präses der Kongregation sprach ein kurzes Gebet, und ein vom letzten Generalkapitel beauftragter Abt begann den Sermo capitularis, in der Regel eine festliche Mahnrede, den monastische Grundsätzen treu zu bleiben und in den folgenden Beratungen das Beste des Ordens zu fördern. Ganz von selber flochten sich dabei Erwägungen über Lage und Bedürfnisse der Klöster ein. Ohne dem Kapitel vorzugreifen, durfte der Redner wichtige Vorgänge inner- und außerhalb des Verbandes streifen, Mißverständnisse und Anfeindungen zurückweisen, errungene Vorteile rühmend erwähnen. Oder er beleuchtete Zweck und Art der Kongregation und wies ihre Sonderstellung neben den Provinzialkapiteln als berechtigt nach. Die letztern waren durch die allgemeinen Gesetze Innocenz III., Honorius' III. und Benedikts XII. vorgeschrieben, und auch die Bursfelder mußten sie besuchen. So wurden diese Reden in gewissem Maße zum Spiegelbild des Strebens, wie es in der Bursfelder Union lebendig war. Immerhin ein unvollkommenes Bild! Denn dem Zweck dieser Reden widersprach es, einzelnes nüchtern aufzuzählen und ausführlich zu beweisen oder Dinge zu berühren, die für eine weitere Öffentlichkeit nicht bestimmt sein konnten. Der Vortrag selbst war öffentlich. Zu den Zuhörern zählten außer den Mönchen des Klosters — diese gehörten nicht zum Generalkapitel — nicht selten auch Gäste. War die Rede beendet, dann wurden diese mit den Mönchen entlassen und das Kapitel begann seine geschlossene Sitzung.

Wenn also diese Ansprachen nur in sehr beschränktem Sinne als Quelle für die Geschichte des Ordens dienen, so leuchtet andererseits doch wieder so viel begeisterte Liebe zum monastischen Beruf aus ihnen, daß sie für ihre Verfasser ein ehrendes Zeugnis ablegen und wert sind, in kurzen Auszügen bekannt zu werden. Man wird mit Recht bedauern, daß uns verhältnismäßig wenige erhalten sind. Beliebt und gerühmt sind vor allen jene des Trithemius[1] gewesen.

---

[1] J. Silbernagl, Johannes Trithemius (1885), 250 erwähnt sechzehn Kapitelsreden dieses Abtes. Vgl. 87, Anm. 16, u. 247. J. Busaeus, Opera pia et spiritualia Trithemii (1605), 840ff. enthält acht dieser Reden.

Was die Bursfelder Generalkapitel waren und wollten, sagt in seiner Rede **Adam Meyer**, der reformeifrige Abt von St. Martin in Köln.[1] Es war eine schwierige Sache, ein solches Kapitel. Nur mit Gottes Hilfe war es ins Werk zu setzen. Aber es bestanden auch triftige Gründe genug, die der Redner zugunsten der verordneten Kapitel ins Feld zu führen wußte. Drei hebt er besonders hervor: das dringende Bedürfnis, dem sie entsprachen, der beträchtliche Nutzen, den sie in Aussicht stellten, und nicht zuletzt der Umstand, daß sie durch die höchste kirchliche Autorität verordnet waren. Gegen diese heilsame Einrichtung nun führt der Widersacher alles Guten einen heftigen Kampf. Mit Vorliebe geht er darauf aus, im Schoße des Ordens selbst Zwietracht und Unruhe zu stiften, weichlichen und weltlichen Sinn zu nähren und Seelen, die dem Herrn geweiht sind, mit törichtem Blendwerk zu täuschen. Außerhalb des Ordens aber setzt er Himmel und Erde in Aufruhr, stachelt Menschen wider uns auf, die zwar über beträchtliche Machtmittel gebieten, von Gottes Geist aber wenig kennen und darum Sturm gegen uns laufen. So erklärt sich der heftige Kampf wider uns, der unser treues brüderliches Zusammenstehen gebieterisch fordert. Der Nutzen der Kapitel betrifft geistliche und weltliche Belange. Wir werden ja jährlich von neuem für unser Berufsleben vorbereitet, erforschen unser Gewissen, gewinnen den so nötigen, frischen Antrieb zur Tugend. Ist es nicht schön und verdienstvoll, eine Lebensregel erstmals aufzustellen, schön und verdienstvoll, ein neues Kloster zu gründen? Aber weit schwerer bleibt es, Begonnenes fortzuführen, es im guten Geiste zu erhalten, einen Konvent zu leiten, den Tadel der Untergebenen zu ertragen, allen ein Vorbild zu sein. Gehörte zu einem kirchlichen Prälaten nichts anderes als Ehre und Vorrang, bessere Tafel und weltliche Vergnügen, dann allerdings wäre an unserem Amte nichts Furchtbares zu finden. Alles wäre uns lustiger Zeitvertreib. Aber so ist es nicht. Denn unsere Sache ist es mehr, andern zu dienen, als uns bedienen zu lassen. Wenn das Kapitel Vorschriften erläßt, sollen sie weise und nicht zahlreich sein. Ein treffliches Vorbild sind die Kartäuser. Sie haben es verstanden, ihrem Orden die gute Disziplin und den Besitz seiner zeitlichen Güter zu erhalten. Reichtum ist dem Kloster ge-

[1] Die folgenden Auszüge nach Abschriften aus cod. H. 11 der Abtei Groß St. Martin zu Köln in einer Handschrift des Stiftes Melk »Privilegia« (ohne Signatur), 342 ff. Für die Benützung dieser Kopie sei H. Dompropst Dr. Linneborn, Paderborn, sowie H. P. Paul Volk O. S. B. in Maria Laach bestens gedankt. Abt Meyer war Profeß von St. Matthias, Trier, und starb 1499. Vgl. **Kessel**, Antiquitates Monast. S. Martini majoris Coloniensis (Coloniae 1862), 113, 34. Anm. 155. **Ziegelbauer**, Historia rei litt. O.S.B. III, 204. **Butzbach**, Auctuar. III, 60. **Hontheim**, Hist. Trevir. II, 334. **Trithem.**, Chron. Hirsaug. II, 576.

fährlich. Da kann unser Kapitel ausgleichend wirken, indem es mit dem Reichtume des einen der Armut des andern zu Hilfe kommt oder für Neugründungen Sorge trägt.

Was weiter für unsere Versammlung spricht, ist sodann die Autorität Gottes, die im Alten und Neuen Testament zur Einheit mahnt und erzieht. Das im Alten und Neuen Bunde von Gott verordnete gemeinsame Gebet und Opfer, nicht zu vergessen das Apostelkonzil, zeigen das deutlich. Auch die Kirche selbst bedeutet und lehrt Gemeinschaft. Da die Zahl ihrer Mitglieder wuchs, entstanden die Orden. Diese auf der Höhe zu halten, ist Aufgabe der Kapitel. Zu einem ähnlichen Schluße führt die bloße Vernunft. Was existiert, will sich erhalten. Dazu aber bedarf es nach Seneka eines dreifachen: des Obern, dem man gehorcht, des Gleichgestellten, den man liebt, des Untergebenen, den man leitet. Dies alles ist durch unsere Kapitel gewährleistet. Selbst die Tiere fühlen sich untereinander instinktmäßig verbunden. Als Alexander im Kriege gegen einen mächtigen Feind sich den wohlgeordneten Reihen riesenhafter Elefanten gegenübersah, schickte er seinem Heere eine kleine Herde Schweine voraus. Im entscheidenden Augenblicke wurde eines der Borstentiere gestochen und sogleich brach es in ein entsetzliches Jammern aus. Was war die Folge? Ein elementarer Durchbruch des tierischen Gemeinschaftssinnes. Denn sofort stimmte die ganze Herde in das unerträgliche Geschrei mit ein, und die Elefanten jagten in wilder Flucht davon. Auch die kleinen und kleinsten, die Bienen und Ameisen, lehren treues und weises Zusammenhalten. So folgen wir in unsern Kapiteln nur einem allgemeinen Naturgesetz, und ein altes Wort sagt: Besser noch als der gute Mensch ist der gute Bürger. Schließlich bleibt es unumstößlich wahr: Was uns hier zusammenführt, ist der Wille der Kirche und der Wille des Papstes. Und ein Jeder trägt hier mit Gebet und Rat seinen Teil zum Besten des Ordens bei.

In einer andern Rede (351 ff.) verweist Adam auf das Dekret des Konstanzer Konzils und auf das leuchtende Beispiel der ersten Christen die nach dem Zeugnis der Hl. Schrift (Apg. 4, 32) ein Herz und eine Seele waren. Es ist eine Lüge, wenn die Feinde des Ordens unsere Kapitel als eine dem Orden fremde Neuerung hinstellen. Die häufigen Generalkapitel sichern vielmehr eine vorzügliche Pflege für das Ackerfeld Gottes. Durch sie können wir Dornen und Disteln der Häresie und der Schismen ausjäten, Vergehen bessern, Verlorenes wiederherstellen und damit dem Acker zur höchsten Fruchtbarkeit verhelfen. Wo hingegen die Kapitel unterbleiben, wuchert das Unkraut. Regeltreue Klöster sind ein Paradies, Klöster ohne Zucht eine Hölle. Die Kirche ist der Weinberg,

der Ordensstand der Lebensbaum. Um das geistliche Leben zu erhalten, bedarf es starker Wurzeln der Liebe; es bedarf des Erdreichs der Demut. Der fruchtgeschmückte Stamm aber sind die klösterlichen Gelübde; in ihnen lebt die Kraft der Religiosen und durch sie bringen sie reiche Ernte.

Eine dritte Rede (360 ff.) Adams ist vielleicht noch mehr von Bedeutung, weil sie über die Bestrebungen der Bursfelder Benediktiner näheren Aufschluß gibt. Anschließend an das Psalmwort (132, 1): „Wie gut und lieblich, wenn Brüder einträchtig zusammenwohnen", spricht der Abt von St. Martin über die sechs hauptsächlichsten Arten von Gleichförmigkeit unter Ordensleuten, die durch eine geistliche und sittliche Einheit, durch den Zusammenklang der Herzen und die Gleichförmigkeit ihres Wirkens verbunden sind. War ja die Gleichförmigkeit des Lebens, wie bekannt, eines der meist betonten Ziele der Bursfelder Union.

Welches sind diese Arten?

Die erste ist die Einheit in der Kleidung; die zweite besteht in den regulären Übungen beim Gottesdienst, wie Knien, Lesen und Singen; die dritte Gleichförmigkeit zeigt sich im äußeren Benehmen, im Reden, Schweigen, Gehen, Stehen, Schlafen, Wachen und in ähnlichen Dingen. Durch sie lernen wir ungeordnete Regungen in Seele und Leib beherrschen: Reife des Geistes, Güte und Demut sind die kostbaren Früchte. Die vierte Art regelt die Werke der Buße, Fasten, Nachtwachen und andere körperliche Abtötungen. Der Obere ist hier die lebendige Regel, die für jedermann das rechte Maß vorschreibt. Das ist um so notwendiger, als manche auf derartige Übungen nichts geben, weil sich, wie sie vorgeben, Heuchler mit ihnen gebrüstet, andere aber ohne Maß zu viel zugemutet und ihre Natur zugrunde gerichtet haben. Die fünfte Art zeigt sich in der Gleichheit des Tugendstrebens, die sechste endlich im Bemühen um die wahre Vollkommenheit. Das kontemplative Leben ist für uns nicht zu hoch: Zu ihm führen verschiedene Wege. Schwierigkeiten dürfen uns nicht abschrecken: Dem treuen Knechte genügt es, zu wissen, daß er Gott dient. Bei Gott liegt es, die Seele zu sich emporzuführen. Von Gott kommen die Kalvarien- und Taborstunden.

Die Taktik, die der böse Feind gegen die Orden anwendet, bildet den Gegenstand einer vierten Rede des Abtes (370 ff.). Diese Taktik ist eine dreifache. Er raubt das Zeitliche, hindert das Geistliche, bestellt untaugliche Prälaten. Was das erste betrifft, warnt der Redner vor unbesonnener Aufnahme von mehr Mitgliedern, als das Kloster ernähren kann. Gegen den Fortschritt des Geistlichen arbeitet der Böse durch Trug, Lockung und Aufreizung. Die Wahl untauglicher Prälaten befördert er durch Schmeicheleien, Geschenke, Versprechungen, Drohungen. Ein würdiger

Prälat ist gütig, eifrig und tatkräftig. Bei Gott wird nichts wohlgefälliger und unter den Menschen nichts seltener sein, als eben das, was dem guten Hirten ziemt: Güte, Zucht und Wissen; Güte, die anzieht, Zucht, die dem Fehler wehrt, Wissen, das geistige Nahrung bietet; Güte, die zur Liebe zwingt, Zucht, die den Wandel vorbildlich gestaltet, Wissen, das zum Lehren befähigt.

Halten sich diese Ansprachen, selbst jene von den sechs Arten der Gleichförmigkeit nicht ausgenommen, ihrer Bestimmung nach mehr im Rahmen der begeisternden und volkstümlichen Mahnrede, so zeigen andere doch wenigstens einige Anspielungen auf den korporativen Charakter der Bursfelder Union. So eine Rede, die auf dem Generalkapitel 1469, wohl auch von Adam von St. Martin, gehalten wurde (384 ff.). Sie spricht geradezu von einer res publica, von einem Staate, den die Benediktiner, ähnlich wie die ersten Christen es mit dem Staate Christi getan, jetzt zu errichten haben. Unser Leben ist nicht auf Wände und Mauern eines Hauses beschränkt. Wir müssen uns darüber hinaus um den Orden kümmern. Sonst sinkt die Sonne des geistlichen Lebens, die Klöster verarmen, Fürsten und Laien rauben, was ihnen wehrlos preisgegeben ist. Was ist ein Staat? Ein durch rechtsgültige Übereinkunft zum gemeinschaftlichen Nutzen geschlossener Verband. Es sind uns gemeinsame Güter zur Hut übergeben, Regel, Satzungen, Privilegien uns anvertraut. Wir sind ein Körper, dessen Leben von einer Einheit abhängt. Jeder denke daran, an seinem Platze voranzuschreiten. Welche Glieder hat unser Staat? Er hat ein Haupt, einen Senat und einen Areopag. Diese wachen, daß die Disziplin nicht Schaden leide, sondern fortgesetzt blühe.

Wieder eine andere Ansprache[1] handelt unter dem Bilde der drei Brote, die der drängende Freund in der Parabel für sich erwirkt, von dem brüderlichen Verbande, der in einer Kongregation besteht, von dem Verhältnisse zwischen Obern und Untergebenen und von den Klöstern, die noch nicht der Union angehören. Die Union ist eine große Gnade. Als kleines Samenkorn ging sie von St. Matthias aus, dessen Name ja der „Kleine Gottes“ bedeutet. Bald ward es in noch besseres Erdreich gesenkt, in „echtes Bauernfeld“ (Bursfeld). Dort bringt es, wie von einem guten Landmann gepflegt, eine hundertfache Frucht. Der gute Same geht reichlich auf. Die Freiheit — das Allein- und Ungebundensein — hat die Klöster ruiniert und verweltlicht. Unsere Gelübde sollen die Welt überwinden. Wir kommen aus verschiedenen Provinzen und sind doch geeint im Ringen um wahre Tugend (in studio veritatis). Wohl

[1] a. a. O. 398 ff. Kopie aus cod. F 1 in Groß St. Martin-Köln.

stehen uns Feinde und Schwierigkeiten entgegen. Das darf uns nicht erschüttern. Gottes Gnade und St. Benedikts Schutz sind mit uns, den Widerstand zu beseitigen. Wenn wir höher steigen, geben wir Andersgesinnten ein gutes Beispiel und ziehen sie nach. Sache der Prälaten ist es, den Ihrigen mit gutem Beispiel voranzugehen. Sie tragen vorzüglich Schuld, wenn der Stand der Klöster heute vielfach bedauernswert ist. Man muß eben mit Strenge und Milde zur rechten Zeit abwechseln. Die Reform gesunkener Klöster bedarf vieler Geduld. Ein Kloster wiederaufrichten, gilt soviel als ein neues gründen.

Auf die Hoffnungen und Hindernisse einer Verbindung zwischen den Observanzen von Melk, Kastl und Bursfeld spielt eine Rede an, die der Nachfolger Adam Meyers, Heinrich a Lippia[1] von St. Martin in Köln, im Jahre 1501 auf dem Generalkapitel zu Trier hielt. Sein Thema sind wieder die drei Brote, die er von der Einheit, Liebe und regulären Zucht deutet. Mit Recht führen wir den Namen der Bursfelder Union. Aber unter unseren Gegnern sind solche, die wir zu den unsrigen zählten, die mit uns das Brot teilten und jetzt sich trennen wollen. Sie reden auf ihre Diözesanbischöfe so ein, daß diese es ihnen verwehren, sich unserer heiligen, vom Apostolischen Stuhl approbierten Union anzuschließen.[2] Als ob in diesem Anschluß ein Abbruch für die bischöflichen Rechte zu fürchten wäre! Von anderer Seite wendet man ein, die Kongregation sei zu streng, da sie den Fleischgenuß verbietet, den doch Regel und päpstliche Dispens gestatten.[3] Eine andere Klage lautet, wir beteten zu wenig. Gewiß haben wir nicht mehr die vielen früher gebräuchlichen Gebete; aber wir vernachlässigen das Chorgebet nicht. Übrigens sagt schon St. Benedikt in der heiligen Regel (20. Kap.), das private Gebet sei kurz und rein. Und wie steht es denn bei unsern Gegnern aus? Gibt es nicht Klöster, in deren Kirchen mehr Glocken hängen als Sänger am Pulte stehen; Klöster, deren Mönche eher Jäger als Chordiener sind und mehr sich draußen herumtreiben als zu Hause bleiben? Ein weiterer Einwand betrifft unsere Kukulle (floccus). Indessen, hier hat einfach das Dekret des Papstes zu gelten. Endlich hält man uns entgegen, wir

[1] Ebd. 418 ff. Über ihn vgl. Kessel a. a. O. 158, Anm. 64. Abt Heinrich arbeitete darauf hin, sämtliche Benediktinerklöster Deutschlands unter einem Haupte zu vereinigen. Er starb 1505.

[2] Diese separatistischen Bestrebungen führten dazu, daß seit 1495 jeder Mönch in seiner Profeßurkunde ausdrücklich erklären mußte, niemals in die Trennung seines Klosters von der Kongregation einzuwilligen. Der Redner wendet sich gegen einige Klöster im Elsaß und in Mitteldeutschland.

[3] Die Observanzen von Melk und Kastl erstrebten die Dispens von dem in der heiligen Regel ausgesprochenen Verbote des Fleischgenusses. Bursfeld lehnte die Dispens ab. Auch die folgenden Punkte treffen vorwiegend die genannten Richtungen.

hätten eigene Generalkapitel, da doch die Provinzialkapitel genügten. Die Antwort fällt nicht schwer; sind doch die Provinzialkapitel lange Zeit hindurch mit recht mangelhaftem und geringem Erfolg gehalten worden.

Nachdem der Redner sodann von der Liebe gesprochen, wendet er sich der klösterlichen Observanz zu. Dieses Brot wird mit zwei Hölzern gebacken: mit Stab und Rute. Wie der Herr bei der Brotvermehrung fünf Brote segnete, so haben wir fünf Gelübde: Stabilität, Gehorsam, Bekehrung der Sitten, Armut und Keuschheit.

Als diese Rede gehalten wurde, hatte das Jahrhundert der Glaubensspaltung bereits seinen Anfang genommen. Die schweren Stürme, die Trithemius und andere vorhergesehen, brachen bald über Kirche und Orden herein. Zwar setzte man die Mühen um den Zusammenschluß der verschiedenen Observanzen unter den deutschen Benediktinern fort, gelangte aber zu keinem Erfolge. Es dauerte nicht lange, da hatten auch die Bursfelder über schwere Verluste zu klagen. Solange aber der Geist lebendig blieb, der sich in diesen Kapitelsreden verrät, bewahrte die Kongregation trotz fortgesetzter Kämpfe und Hindernisse ihre Tradition und mit ihr einen reichen Schatz benediktinischen Lebens und Strebens.

Persönliche Frömmigkeit und kirchliches Denken

Das Christentum ist eine Kraft von Gott und doch wieder bei Tausenden keine Kraft? ... Ja, so ist es. Zwar das Werk Gottes in seinem Sohne ist ewig Kraft; aber der Mensch nimmt dasselbe nicht auf. Auch die Sonne ist ewig Kraft, wenn sie gleich den dürren Stamm nicht grünen und den abgehauenen Zweig nicht blühen macht. Es genügt nicht, daß das Evangelium eine Kraft Gottes sei; der Mensch muß dasselbe auch in sich aufnehmen ... Das Evangelium aufnehmen bedeutet etwas ganz anderes, als Tausende glauben. Es ist ein Sauerteig und muß so ganz und so innig und so durchdringend in die Seele aufgenommen werden, als der Sauerteig aufgenommen wird von dem Mehle. Es ist ein Sauerteig und muß folglich von dem Geiste, dem Willen und dem Herzen des Menschen so hingebend, so vollherzig, so allkräftig und ganz in sich empfangen werden, als ein Sauerteig von dem Mehle in sich empfangen wird ...

Das Erste ist, daß wir uns unerschütterlich treu an die heilige, eine und apostolische Kirche halten, welche der von Christus gepflanzte, von den Aposteln begossene und durch Gottes Kraft in der Welt großgenährte Baum ist. Beharrend bei der Kirche, beharren wir eben unter dem Schatten des Werkes Christi auf Erden. Wollten wir das Werk Christi, wie dieses geschichtlich als Kirche in der Welt dasteht, verlassen und das Evangelium suchen und ermitteln auf eigene Faust hin oder auf das Ansehen hin eines berühmten Lehrers, so werden wir in demselben Augenblicke allem Winde und Wechsel der Meinungen preisgegeben, und unsere Kinder nicht weniger.

J. B. Hirscher, Evangelienbetrachtungen I, 475 f. u. 468.

Kleine Beiträge und Hinweise

Zur Geschichte des Benediktinerinnenstiftes Holzen

Die Versteigerung einer alten benediktinischen Kulturstätte muß jedem Freund benediktinischen Lebens wehetun. Weiß er doch, daß bei solchen Veräußerungen Klöster und Kultur schon großen Schaden erlitten. Meist wandern die Denkmäler der alten klösterlichen Tradition und Geschichte in alle Welt, und nur schwer läßt sich später ein Bild von dem entschwundenen Kloster und seinem kulturellen Leben gewinnen.

So ging vor einiger Zeit auch die Nachricht von der Versteigerung des ehemaligen adeligen Benediktinerinnenstiftes Holzen bei Augsburg durch die Presse. Den bisherigen Besitzer, Graf Ernst v. Fischler-Treuberg, hatten wirtschaftliche Verhältnisse zum Verkauf seines Besitztums gezwungen. Glücklicherweise kam das wunderschöne, am Ostrand des Lechrains liegende, mit seinen beiden Barocktürmen weithin grüßende Kloster in gute Hände. Der gesamte Gebäudekomplex einschließlich der etwa 33 Hektar an Grund und Boden gelangte durch Vertrag vom 30. April des laufenden Jahres in den Besitz der Ursberger Josefs-Anstalten.[1]

Das Kloster Holzen (S. Joannis de Aqua nova) wurde um die Mitte des zwölften Jahrhunderts gegründet und dem hl. Johannes dem Täufer geweiht. Seine urkundlich beglaubigte Geschichte beginnt mit dem Jahr 1183.[2] Wie die meisten süddeutschen Benediktinerklöster des Hochmittelalters, z. B. Neresheim, Zwiefalten, Urspring, scheint auch Holzen anfangs ein Doppelkloster gewesen zu sein. Als Beweis hierfür wird angeführt, daß es ursprünglich eigene Pröpste besaß, die eine Art geistlicher Leitung und weltlicher Verwaltung ausübten. Im ganzen werden deren zwölf genannt. Im Jahre 1470 wurde die Propstwürde von der aus St. Nikolaus in Augsburg zur Reform berufenen Meisterin Gaudentia Haßler (1470—1482) abgeschafft. Später oblag die Aufsicht über Holzen den Äbten verschiedener bayerisch-schwäbischen Benediktinerklöster, die ihre Mönche als ordentliche und außerordentliche Beichtväter dorthin entsandten. Zu diesen Abteien zählen Fultenbach, Neresheim — dieses stand mit den Nonnen von Holzen auch in Gebetsverbrüderung — St. Emmeram in Regensburg und um die Wende des siebzehnten bis achtzehnten Jahrhunderts Ottobeuren.

Mit Ottobeuren war die Verbindung besonders enge; wenigstens tritt sie am deutlichsten nach außen hervor. Unter der Regierung der Äbtissin Hildegard, Freiin von Haßlang (1677—1721), wurden Kirche und Kloster nach den Plänen des seit 1694 in Holzen wirkenden Beichtvaters, P. Chrystof Vogt, späteren Priors von Ottobeuren,[3] erneuert. „Es sind imposante Bauten, die vielmehr den Eindruck eines männlichen Reichsstifts als den eines Nonnenklosters machen"[4]. Die Kirche (vollendet 1698) mit ihrem polygonen Chor und den flankierenden Osttürmen, im Inneren das stattliche Schiff mit seinem ungegürteten Tonnengewölbe über reicher Pilasterarchitektur, wirken erhebend und prachtvoll auf den Beschauer. Ganz bedeutende Schönheit zeigt der Nonnenchor im Westen mit dem doppelreihigen Gestühl in Schnitzarbeit. Es ist interessant, wie die tüchtige Äbtissin das Geld für den Neubau des Klosters und der Kirche

---

[1] Sie wurden vor 30 Jahren als Heim für Geistesschwache, Krüppelhafte, Blinde und Taubstumme ins Leben gerufen. Heute zählt die überaus segensreich wirkende Anstalt mit ihren Filialen, zu denen u. a. auch das einstige Kloster Maria-Bildhausen O. Cist. in Unterfranken gehört, an Pfleglingen und Personal weit über 2700 Personen. Im Jahre 1925 waren seit der Gründung des vormaligen Prämonstratenserstiftes Ursberg 800 Jahre verflossen. Aus diesem festlichen Anlaß gab die „Deutsche Illustrierte Rundschau" ein eigenes Ursbergheft heraus, das in Wort und Bild mit Vergangenheit und Gegenwart des Klosters vertraut macht. Lebenswerk und Geist des verewigten Gründers der Ursberger Anstalten, des Pfarrers Dominikus Ringeisen, wurden neuestens von F. X. Kerer ansprechend gezeichnet (siehe Bücherschau).

[2] A. Brackmann, Germ. Pontif. II. 1, p. 91 n. 2.

[3] Von ihm stammt auch der Entwurf zur jetzigen Abteikirche von Ottobeuren (aus dem Jahre 1718), der sich als Stuckrelief im Festsaal der Abtei Neresheim befindet; Abbildung bei M. Hauttmann, Geschichte der kirchlichen Baukunst in Bayern etc. (1923), Tafel 35, III.

[4] P. Lindner, Monasticon Episc. August. ant. (1913), 125.

aufbrachte. Auf einer Sammelreise, die sich bis nach Wien erstreckte, brachte die edle Frau von Adeligen, Klerikern und Klöstern Gaben im Betrage von 2678 Gulden für diesen Zweck zusammen; sie scheint bis zum kaiserlichen Hof vorgedrungen zu sein; denn unter den Spendern figuriert auch „Ihre Kaiserliche Mayestett Leopoldus" mit 1000 Gulden; die Gesamtsumme der „Verehrungen" betrug aber nach dem „Register der Guttäter zum neuen Kloster" 8173 Gulden. Der größte Wohltäter des Klosters war Graf Pankraz von Leublfing, von dem eine Verwandte als Stiftsdame in Holzen lebte. Nach seinem Tod fiel dem Kloster „an Gold, Silber, Zink, Blei, Zinn, Pferd und Vieh über etliche und 20000 Gulden" zu. Und es ist auch gleich „von baarem Geld die Kirche völlig erbaut worden; denn es waren über 16—18000 Gulden Baares".[5] Die tatkräftige Äbtissin Hildegardis von Haßlang sorgte aber auch noch in anderer Weise für das Gedeihen und die Blüte des Klosters. Im Jahre 1688 erwarb sie das Dorf Allmannshofen und 1719 dazu noch den großen Zehent daselbst, welchen sie um 35000 Gulden von der Kartause Buxheim kaufte. Erst 1741 war diese große Schuld bezahlt.

Eine weitere Erinnerung an das gute Verhältnis zwischen Holzen und Ottobeuren ist das Konventswappen dieses Klosters, welches sich am Choraltar befindet. Dieser wurde unter der Regierung der Äbtissin Benedikta, Freiin von Remching (1723—1743), „vom Fleiß und Sorgfalt" des damaligen Klosterbeichtvaters, P. Willibald Sold von Ottobeuren, aber „ohne des Klosters Entgelt" errichtet. Das Monogramm des P. Willibald findet sich auch an den eingelegten, mit kostbaren Schnitzereien bekleideten Chortüren. Auch der letzte Beichtvater von Holzen war ein Konventuale von Ottobeuren: P. Gregor Hilber, der am 15. Februar 1832 im Alter von 78 Jahren starb.[6]

Das Kloster blieb von Anfang bis zuletzt fast ausschließlich ein ständisches Kloster. Erst 1789 wurde eine Nichtadelige, Benedikta Sold, vielleicht eine Verwandte des genannten Beichtvaters P. Willibald Sold, freilich nicht ohne Widerstand zur Äbtissin gewählt.

Daß in Holzen bei den adeligen Nonnen neben der Pflege der Kunst auch sonst ein gutes Streben herrschte, ergibt sich wohl schon daraus, daß der Konvent, der 1632 infolge der großen Kriegswirren das Kloster verlassen mußte, 48 Glieder zählte. Nicht zum geringsten offenbart sich das geistige Leben einer Benediktinerabtei in ihrem Bücherreichtum. In Holzen sind heute noch etwa 3700 Bände vorhanden, die zum größten Teil aus dem alten Kloster stammen. Darunter sind wenig theologische Werke, sehr viel Juristisches, einige Klassiker; auch verschiedene italienische, französische und englische Schriftsteller finden sich vor, ebenso eine Anzahl von alten Benediktinerbrevieren. Die Bibliothek wurde von der Ursberger Josephs-Anstalt miterworben.[7] Für ein Frauenkloster um die Wende des achtzehnten Jahrhunderts bedeutete diese Bücherei schon einen ansehnlichen Reichtum. Manches mag bei der Bücheranschaffung wohl auch der Verkehr mit anderen schwäbischen Stiftern wie Ottobeuren, Neresheim, Donauwörth beigetragen haben, die dem Kloster Holzen in geistlichen und rechtlichen Dingen mit Rat und Tat zur Seite standen.

Wie bei den meisten Benediktinerklöstern, war auch in Holzen gegen Ende des Mittelalters eine gründliche Reform notwendig geworden. Der rührige und für die Melker Observanz so begeisterte Abt von St. Ulrich in Augsburg, Melchior von Stamhaim (1458—1474), brachte sie mit Unterstützung des Augsburger Bischofs Johann von Werdenberg im Jahre 1469 zustande.[8] Er war es, der die beiden geistlichen und leiblichen Schwestern, Gaudentia und Afra Haßler, aus dem Kloster St. Nikolaus in Augsburg berief, die beide nacheinander von 1470—1511 in Holzen als Meisterinnen walteten.[9] Wie oft bei Klosterreformen des Mittelalters, so u. a. zu St. Walburg in Eichstätt, war auch für Holzen die Reform der Ausgangspunkt eines vollkommenen Klosterneubaus.

---

[5] Vgl. G. Euringer, Auf nahen Pfaden[3], VIII. Lief. 744. [6] Ebd. 751.
[7] Gütige Mitteilung des H. Superior J. Huber von Ursberg.
[8] Zu dieser Reform vgl. neuestens: F. X. Thoma, Petrus von Rosenheim in: „Stud. u. Mittlgen zur Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige" 45 (1927), 173. Statt 1460 muß es da 1469 heißen.
[9] Vgl. A. Steichele, Archiv für Geschichte des Bistums Augsburg III (1860), 217 f.

Daß der Geist des Klosters im allgemeinen ein guter blieb und auch bei der Aufhebung (1802) noch sehr gut war, beweist die Tatsache, daß die letzte Äbtissin, Hildegardis Freiin von Giese-Lutzmannstein (1799—1825), und die Mehrzahl der Nonnen[10] getreu ihren Gelübden im Kloster sterben wollten. Dieser Wunsch wurde ihnen vom neuen Herrn der ehemaligen Klostergrundherrschaft gern gewährt. Es war Fürst Anton Aloys von Hohenzollern-Sigmaringen, der durch Entscheid des Reichsdeputationshauptschlusses vom 23. November 1802 für seine in den Niederlanden und Belgien verlorenen Güter außer Holzen noch die Klöster Beuron und Inzigkofen zugewiesen erhielt.[11] Nach seinem Willen sollte „die Klosterdisziplin und die vormalige Einrichtung", daß man nämlich „wie vormals den Oberen und Vorgesetzten in religiösen und disziplinären Sachen den schuldigen Gehorsam unverweigert erzeige, überhaupt nach den Ordenssatzungen sich so betrage, daß zu keiner Zeit eine gegründete Klage über Mangel an Ehrfurcht und Unterwürfigkeit zu Kenntnis des Fürsten gelange, unverhindert beibehalten werden".[12]

Im Jahre 1813 trat der Fürst von Hohenzollern-Sigmaringen die Herrschaft Holzen an den Grafen F. X. von Fischler-Treuberg ab (gest. 1835, in der Klosterkirche begraben), der sich mit der Schwester des Fürsten, Kreszentia, verheiratet hatte. Auch unter dem neuen Besitzer konnten die Nonnen ungehindert bis zu ihrem Tode ihr Leben im Kloster weiterführen. Die letzte Nonne war Antonia Gräfin Fugger, zu Klosterzeiten die Küchenmeisterin, die am 8. Februar 1833 im Alter von 90 Jahren starb; die letzte Laienschwester, Margaretha Magg, verschied am 28. Juni 1858. Das letzte Mitglied des ehemaligen Konvents von Holzen überhaupt, Adelheid Schnitzler, starb zu Neuburg a. d. Kammel am 10. September 1858.

Über ein Jahrhundert also konnten sich die Grafen Fischler-Treuberg im ruhigen Besitz des alten Adelsstifts erfreuen, bis sie sich durch ihre wirtschaftliche Lage zum Verkauf des Besitztums veranlaßt sahen. Schon in den letzten Jahren schwebten mit verschiedenen klösterlichen Anstalten, auch Benediktinerinnen, Verhandlungen wegen Übernahme des Gutes. Auch hatte man schon Wertsachen und Handschriften, solche vor allem aus dem 16.—18. Jahrhundert, in den vergangenen Jahren veräußert. Manches Kunstwerk hat vom Kloster scheiden müssen und steht nun irgendwo in einem Museum. So kam die ganze Siegelsammlung in die Staatsbibliothek nach München. Bei der großen Versteigerung der Mobilien am 29. April 1927 waren aber immer noch viele Wertgegenstände da, die alle ihren Liebhaber fanden. Auch die alten Möbel, Bilder und Stiche, darunter Stücke, die auf Kloster, Kirche und Umgebung Bezug hatten, zogen in in die Fremde. Ob sie der künftige Erforscher der Holzener Kloster- und Kunstgeschichte wohl alle wieder zusammenfindet?

Weniger schlecht ging es dem handschriftlichen Material, das für die Holzener Klostergeschichte wichtig ist. Die Urkunden gingen vermutlich zum Teil in den Kämpfen des Bauernkrieges und den übrigen Kriegswirren, besonders im 30-jährigen Kriege verloren. Kirche und Kloster wurden ja immer wieder zerstört. Daß aber P. Lindner und G. Euringer von keinen weiteren noch vorhandenen Akten sprechen als den drei unten genannten, beruht auf Unkenntnis der Sachlage. Auch A. Brackmann kennt anscheinend kein anderes Material.[13] In Wirklichkeit verwahrt das bayerische Hauptstaatsarchiv in München vom alten Kloster Holzen noch über 550 Urkunden aus den Jahren 1183—1769 und annähernd 160 Nummern Akten, meist vom 14.—18. Jahrhundert.[14] Diese Archivalien dürften wohl den weitaus größten Teil des vorhandenen Quellenmaterials darstellen. Von weiteren Materialien finden sich im fürstlich Hohenzollerischen Archiv zu Sigmaringen[15] außer den Aufhebungsakten, die bereits J. Traber

---

[10] Im Jahre 1802 lebten neben der Äbtissin noch 14 Chorfraueu, 12 Laienschwestern und 2 Novizinnen.

[11] Vgl. J. Traber, Die Aufhebung des adeligen Benediktinerinnenklosters Holzen in: „Stud. u. Mittlgen" 1906 (27), 282 ff.

[12] Reskript vom 23. März 1805.

[13] Vgl. Brackmann a. a. O. 91. Auch für Neresheim hat er das fürstliche Archiv in Wallerstein, und das Augsburger Stadtarchiv ganz übersehen.

[14] Freundliche Mitteilung von Dr. Glasschröder am Hauptstaatsarchiv in München.

[15] Freundliche Mitteilung des dortigen Archivdirektors Dr. Hebeisen.

veröffentlicht hat,[16] nur ein späteres Kopialbuch und zwei kleine Chroniken. In Holzen selbst blieben bis ins letzte Jahrzehnt hinein vor allem das sog. Rehlingersche lateinische Briefbuch, das P. Georg Beck, Prior von Hl. Kreuz in Donauwörth, im Jahre 1609 verfaßte, und das „Große allgemeine Briefbuch", geschrieben von P. J. Völkl SJ., aus dem gleichen Jahr; ferner eine Klosterchronik, ebenfalls von P. G. Beck verfaßt, die sich heute als Nr. 44 unter den Holzener Beständen im Hauptstaatsarchiv München vorfindet. „In den Briefbüchern finden sich nicht nur die damals noch vorhandenen Urkunden verzeichnet, sondern auch die Angaben der Salbücher sorgfältig rubriziert".[17] Lediglich auf die drei Werke von Beck und Völkl stützen sich, wie angedeutet, Lindner, Euringer und Brackmann. Die beiden Briefbücher wurden mit den Salbüchern und sämtlichen anderen weniger bedeutenden Handschriften des Klosters durch Herrn Geheimrat Riederer für die bayerische Staatsbibliothek München erworben. Daselbst findet sich auch ein ebenfalls erst vor einigen Jahren erworbener Bibliothekskatalog, etwa um 1750 angelegt, aus dem Stift Holzen.

Das Stadtarchiv Augsburg verwahrt in seinen Beständen eine 41 Seiten starke Handschrift: „Regesta von Kloster Holzen", die noch ergänzt werden durch eine mehrere Seiten umfassende Notiz in Band X. der Kaiseriana desselben Archivs. Für die Geschichte des Klosters Holzen im beginnenden neunzehnten Jahrhundert kämen noch in Betracht: fasc. 110b betr. Allmannshofen, fasc. 116 betr. die Ausgaben bei der Huldigungsfeier von 1813 für den neuen Besitzer und fasc. 124 mit der Korrespondenz zwischen Pfarrer Nack von Druisheim (ehemals P. Karl Nack von Neresheim) und der Herrschaft in Holzen (1812—1821), die sich alle unter den „Neresheimer Archivalien" ebenfalls im Augsburger Stadtarchiv erhalten haben.

Erwähnt seien noch einige kurze historische Notizen im Cod. Stetten 251 der Staats- und Kreisbibliothek Augsburg. Endlich sei hingewiesen auf die von J. Traber gesammelten, ungedruckten „Beiträge zur Geschichte des ehemaligen Benediktinerinnenstiftes Holzen" in Donauwörth.[18] Ihr Inhalt ist folgender: J. Zoller, Ausführl. Beschreibung des ... adeligen Stifts zum Holz; W. Hirrlinger, Geschichte des Klosters Holzen, fortgesetzt von K. von Sicherer; J. Traber, Kloster Holzen während der Zeit des 30-jährigen Krieges; M. A. Sch. Widmann, Kriegesbeschreibung pro anno 1796. Beigegeben sind ein Namensverzeichnis aller Frauen und Schwestern im Jahre 1802, aller zum Kloster gehörigen Güter und ein Verzeichnis von Quellen zur Geschichte des Klosters Holzen.

Daß nun das alte Kloster Holzen, wenn es auch über ein Jahrhundert lang Sitz eines edlen Grafengeschlechtes war, für die Bedürfnisse einer modernen Anstalt der christlichen Liebestätigkeit, wie sie das Ursberger Werk darstellt, baulich nicht genügen wird, infolgedessen wohl mancherlei Umgestaltungen vorzunehmen sind, die vielleicht das alte Bild nicht unbedeutend verändern, ist leicht begreiflich. Ein Kenner und Freund der alten, stilreinen Baudenkmale mag darüber Schmerz empfinden. Aber andererseits kann man sich doch freuen, daß auf diese Weise der so segensreich arbeitenden Genossenschaft von Ursberg Gelegenheit gegeben ist, ihr Wirkungsfeld wieder zu erweitern. Wenn einmal die ganze Landwirtschaft mit den Gebäulichkeiten in den definitiven Besitz und Betrieb von Ursberg übergegangen ist, wird hier ein ausgedehntes Feld der karitativen Tätigkeit sich eröffnen. Auch die Söhne und Töchter St. Benedikts sehen es gerne, daß eine alte benediktinische Siedlung, an der ein würdiger Gottesdienst gepflegt und ein schönes benediktinisches Familienleben Jahrhunderte hindurch geführt wurde, wieder einer erhabenen Berufung und Aufgabe zugeführt und zu einer Stätte der Verherrlichung Gottes mit mehr praktischer Auswirkung bestimmt ist. Es ist ja der Ursberger Anstaltsleitung selber „ein tiefer Wunsch, ein altes Frauenkloster wieder zum Hause des Gebetes und Gott wohlgefälliger Arbeit zu gestalten."

P. Paulus Weißenberger / Neresheim.

---

[16] Vgl. Anm. 11. [17] Vgl. Euringer a. a. O. 741. [18] J. Traber war Bibliothekar am Cassianeum zu Donauwörth, wo auch seine ungedruckten Materialien verwahrt sind. Die beiden ersten Stücke der gesammelten Beiträge sind Abschriften der in Sigmaringen liegenden Originale.

Das Kreuz als religiöses Symbol der helladischen Urzeit.[1]

Das Kreuz, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit, ist als religiöses Symbol des Christentums so geläufig, daß man geneigt ist, es als spezifisch christlich zu fassen. Die religionsgeschichtlichen Funde belehren uns aber eines anderen. Evans Ausgrabungen, namentlich auf der Insel Kreta, haben gezeigt, daß schon in der vorindogermanischen Periode der Insel, also vor 1400 v. Chr., dieses Kultzeichen vielfache Verwendung fand. In einzelnen Spuren erhielt es sich während der ganzen antiken Kulturentwicklung, bis das Christentum nach Konstantins Sieg das bis dahin fast unbekannte Symbol mit jener Glorìole umgab, vor der die Millionen ihr Knie beugten.

Es handelt sich bei diesen Funden nicht um das häufig vorkommende Swastikasymbol, das Hackenkreuz, vielmehr um die ganz einfache Form. Man deutet sie gewöhnlich als primitive Wiedergabe eines Sternes, der allgemeinsten Kennzeichnung der Göttlichkeit. Das einfache griechische Kreuz als Sternsymbol mit religiöser Bedeutung ist in Ägypten als Zeichen für Hathor gefunden worden. Ebenso sehen wir in einzelnen Fällen die Sterne über den Dioskurenhäuptern durch es ersetzt. Mit einem längeren Fuß versehen erscheint es als Symbol der Astarte auf Münzen von Sidon, Berytos und anderen phönizischen Städten. In Verbindung mit Tanit zeigt es das punische Afrika, bis es allhier seine Umdeutung und Umwertung im lateinischen Christentum fand.

Einen reichen Ertrag an solchen Kreuzesdarstellungen bieten die Siegel von Knossos. Vielfach erscheint der Typus mit einer kleinen Base an jedem Arm des Kreuzes — croix pattée. Auf einigen Blöcken, die offensichtlich zum früheren Palast gehören, fanden sich auch tief eingeschnittene, X-förmige Zeichen. Diese Typen begegnen uns auch in Phaistos.

Unter den erwähnten Siegeln mit kreuzförmigen Symbolen ist vor allem ein Kreuz aus fein geädertem Marmor von orthodox griechischer Form bemerkenswert. Es ist etwa 22 cm breit und 1,2 cm dick. Die Vorderseite ist fein poliert. Auf der Rückseite dagegen sind eingeschnittene Linien sichtbar, die in etwas unregelmäßigen Abständen parallel zu den Enden der Kreuzarme verlaufen. Die rauhe Rückseite weist darauf hin, daß das Kreuz an einem andern Gegenstand angeheftet war. Aus den Fundumständen ist zu entnehmen, daß dieses Kreuzbild die zentrale Stelle einnahm im dortigen kleinen Heiligtum und die übrigen mitgefundenen Gegenstände sich um es herumgruppierten.[2] Die spezifisch kretische „Schlangengöttin" stand auf der einen Seite, die „Huldigenden" auf der andern; darüber waren Votivkleider aufgehängt, während ringsherum noch verschiedene andere zum Altarschmuck gehörige Gegenstände angeordnet waren. Das Kreuz als zentrales Kultobjekt auf dem Altar sollte nach zwei Jahrtausenden wiedererstehen.

Eine ähnlich zentrale Stellung des Kreuzes ist auf Gußformen in Caryda (Ostkreta) zu beobachten. Wir sehen eine kreisförmige Scheibe, die von einer weiblichen Figur emporgehalten wird. Innerhalb des Kreises, das Zentrum des Ganzen bildend, ein kleines Kreuz mit gleich langen Armen. Die damit verbundenen Zeichen von Sonne und Mond lassen darauf schließen, daß es sich hier um das Kreuz als Sternzeichen handelt.

Ein kleiner, goldener Gegenstand in der Form eines griechischen Kreuzes, mit einer Einfassung, ist auch in einer Kammer zu Tage gefördert worden, die in Verbindung stand mit dem Megaron des mykenischen Palastes. Ein ähnlicher, etwas größerer aus Purpurfayence stammt aus dem Palast des Knossos. Es handelt sich dabei wohl um Amulette. Wenn die Auffassung zu Recht besteht, dann haben wir einen weiteren wichtigen Anhaltspunkt dafür, daß ein Kreuz von orthodox griechischer Form nicht bloß ein religiöses Symbol des helladischen Kultes war, sondern eigentliches Kultobjekt.

Von einem kausalen, historischen Zusammenhang zwischen dem Kreuzeskult der helladischen Zeit und der christlichen Periode kann keine Rede sein. Immerhin ist es interessant, daß das Swastikasymbol als religiöses Zeichen bald verschwand, während der kreuzförmige Typ eine bleibende religiöse Weihe bewahrte, bis das christliche Kreuz auf den Altären aufgepflanzt ward und seinen Siegeszug über alle Länder antrat.

P. Amandus Bielmeier / Metten.

---

[1] Unter „helladischer" Kultur versteht die neuere Archäologie die Zeit der griechischen Kulturentwicklung vor der Dorischen Wanderung (1200 v. Chr.). [2] Vgl. Annual of the British-School 1902/3, 88 ff.

Mystik und Leben

Zum zweiten Male kann der Spiritual der Franziskanerinnen zu Reutberg in Oberbayern das Leben einer heiligmäßigen Klosterfrau in die Öffentlichkeit treten lassen.[1] Die neue Auflage ist ein neues Buch geworden. So sehr hat sie an Umfang zugenommen, daß die erste Bearbeitung ganz in ihr aufgegangen ist. Der Verfasser hat es verstanden, das Darstellende mit dem Lehrhaften glücklich zu verbinden. Es ist nicht eine bloße Lebensbeschreibung, was er bietet, sondern zugleich ein Erbauungs- und Belehrungsbuch im besten Sinn des Wortes. In einer Zeit, die wenig mehr auf bloße Lehren hört, wohl aber noch von Beispielen unmittelbaren Lebens sich ergreifen läßt, hat das Werk eine gewisse religiöse Sendung zu erfüllen.

Die Klosterfrau, deren Leben hier beschrieben wird, ist als Kind einer armen Schneiderfamilie 1882 in Kempten geboren. Ihre Ausbildung bestand in dem, was die Volks- und eine Arbeitsschule bieten können. Nachdem sie als Ladnerin in einem kaufmännischen Geschäft tätig gewesen, erlernte sie in einem klösterlichen Pensionat das Orgelspielen, um die Aufnahme bei den Franziskanerinnen von Reutberg zu erhalten. Sie trat dort im Jahre 1902 ein und starb am 11. Februar 1923.

Ihr klösterliches Leben hatte nach außen nichts Auffälliges an sich. Sie war in der Arbeitsschule und im Orgeldienst tätig. Vom Elternhause brachte sie eine tiefreligiöse Erziehung mit. Sie hatte einen starken, zähen Willen und ein aufrichtiges Streben nach Innerlichkeit und klösterlicher Vollkommenheit. Das alles wäre nicht Grund genug, ein eigenes Buch über das verborgene Leben dieser Klosterfrau zu schreiben. Sie war vielmehr — was nach außen nicht in die Erscheinung trat — von Gott außergewöhnlich begnadet. Sie führte innerlich ein mystisches Leben, das alle jene verlässigen Merkmale an sich trägt, wie wir sie aus den klassischen Werken kirchlich anerkannter Mystiker kennen. Sie gelangte bis zu den höchsten Stufen mystischer Beschauung. Im Gehorsam aufgefordert, schrieb sie Aufzeichnungen über die mystischen Gnaden und die Entwickelung ihres inneren Lebens nieder. Diese sind es vor allem, die uns interessieren. Ebenso machte der Verfasser, der elfeinhalb Jahre ihr Seelenführer war, Aufzeichnungen unmittelbar im Anschluß an die Aussprachen oder während der Unterredungen, die er häufig außer der Beicht mit der begnadeten Klosterfrau hatte. Beiderlei Aufzeichnungen hat der Verfasser sorgfältig und geschickt in die Darstellung seines Buches eingewoben. Es weckt Vertrauen, daß von beiden Seiten immer Sachlichkeit, Nüchternheit und eine gewisse Zurückhaltung beobachtet wird. Trotzdem läßt es sich aus der Natur der Sache heraus nicht ganz vermeiden, daß die Aufzeichnungen vielfach eine mehr oder weniger subjektive Färbung aufweisen. Sie werden dadurch nicht nur nicht entwertet, sondern gewinnen an psychologischer Bedeutung. Die Gefahr liegt nur darin, daß man leicht geneigt sein könnte, auch den subjektiven Momenten den Charakter von Allgemeingültigkeit aufzudrücken. Es ist da besondere Vorsicht und Zurückhaltug geboten. Wenn Schwester Fidelis z. B. einmal sagt: „Ich meine, es wäre ein großer Fehler, eine Seele direkt zum beschaulichen Leben hinführen zu wollen ...", so hat diese Meinung keine allgemeine Geltung. Denn es gibt sehr gewichtige Gründe dafür, daß mystisches Leben an sich ein für alle erstrebenswertes Ziel ist. Wenn es sich aber so verhält, dann wäre es an sich kein Fehler, Seelen unmittelbar zum mystischen Leben anleiten zu wollen. Wenn sie selber Büchern den Vorzug gibt, die „von der Losschälung und dem Wandel in der Gegenwart Gottes usw. handeln", so berührt sie eben die beiden Faktoren, die, wenn sie verständig und folgerichtig geübt werden, am unmittelbarsten auf das beschauliche Leben vorbereiten, soweit man überhaupt von Vorbereitung auf die Beschauung sprechen kann. Darum können im allgemeinen Bücher über Mystik, die diese beiden Angelpunkte mystischen Lebens besonders ausführlich und eindringlich behandeln, niemanden — selbst Frauen nicht — schaden, sondern nur viel nützen. Richtig aber ist es,

[1] Mühlbauer, Joh. Ev., Schwester Maria Fidelis aus dem Kloster der Franziskanerinnen zu Reutberg in Oberbayern. gr. 8° (XVI u. 428 S.) München 1926, Verlag der Salesianer. Zur ersten Aufl. vgl. diese Zeitschr. VII (1925), 440 f.

daß man frommen Seelen nicht wahllos Bücher über Mystik in die Hand geben soll, zumal wenn sie keine Beweise ernsten Strebens nach Losschälung gegeben haben. Sonst aber kann ein gutes Buch innerliche Seelen vor vielen Mißgriffen und Umwegen bewahren, besonders dort, wo eine verständnisvolle, sichere Seelenleitung fehlt. Sich ausschließlich an die inneren Gnadenführungen halten zu wollen, würde doch nicht unbedenklichen Täuschungen aussetzen. Man muß sich immer und immer wieder an objektiven Maßstäben und Normen orientieren. Hier können kirchlich anerkannte Bücher neben der priesterlichen Seelenführung große Dienste leisten. Am wertvollsten sind die Aufzeichnungen und Aussprachen der Schwester Fidelis dort, wo sie keine Werturteile fällt, sondern ihre inneren Erfahrungen nur beschreibt. Da erinnert sie vielfach nicht bloß gedanklich, sondern selbst im Ausdruck an die hl. Theresia. Als Beispiel sei angeführt die Bemerkung, die sie den Aufzeichnungen von 1920 beifügt: „Jetzt ist die Liebe im Willen, und — ich weiß keinen anderen Ausdruck — auf der Spitze des Geistes.“ Die hl. Theresia bezeichnet geradezu den Willen als die Spitze des Geistes.

Mit der Gelübdeablegung setzten bei Schwester Fidelis hohe Gnaden und vor allem ein starkes Gefühl und eine hohe Erkenntnis der Gegenwart Gottes ein. Sie hielten an bis zum Jahre 1908, wo plötzlich dunkle Nacht ihre Seele umhüllte. Sie war eingegangen in jene „dunkle Nacht der Seele“, die Johannes vom Kreuz so unvergleichlich beschrieben hat. Treffend veranschaulicht sie das Gefühl der Gegenwart Gottes: „Man sagt mir: da wo ich mich aufhalte, ist ein wohlriechender Balsam, aber verschlossen. Ich glaube es. Hebt man aber den Deckel ab, dann strömt mir dieser Duft entgegen. Jetzt habe ich ganz klar die Erkenntnis: Es ist Rosenduft. So ungefähr ist das Gefühl und die Erkenntnis von der Gegenwart Gottes (109).“ Überhaupt charakterisiert sie gut die erste Stufe mystischen Lebens und der Beschauung, wenn sie schreibt: „Auf gewöhnlichem Weg glaubt man einfachhin an die von Gott geoffenbarten Wahrheiten, also ist es gewissermaßen Nacht. Aber schon beim ersten Grad des mystischen Gebetes ist auf seiten des Verstandes ein unerklärliches eingegossenes Licht, in dem man die Gegenwart Gottes klar erkennt; wenn nun Licht ist, ist es nicht mehr Nacht: man sieht“ (110).

Nachdem die „dunkle Nacht der Seele“ über drei Jahre gedauert hatte, begann für sie eine neue Stufe mystischen Lebens. Die fühlbare Gegenwart Gottes und die Liebesvereinigung mit Gott wurden Dauerzustand. Es traten die sog. intellektuellen Visionen auf. Dazwischen kamen auch körperliche Visionen vor, die sich fast ausschließlich auf die Leidensgeheimnisse des Herrn bezogen. In späteren Jahren kamen die Visionen der allerheiligsten Dreifaltigkeit hinzu. Sie sind gewöhnlich das Zeichen, daß eine Seele den letzten und höchsten Grad mystischen Lebens erreicht hat. Immer wieder hatte sie schwere Prüfungen, besonders von außen zu erdulden. Rührend ist, mit welcher Demut sie sich ihrer Fehler anklagt. Gerade der Umstand, daß sie nicht frei von Fehlern war und auch unter Versuchungen zu leiden hatte, bringt uns diese heiligmäßige Schwester menschlich besonders nahe. Eng war ihr innerliches Leben mit dem liturgischen Leben des Kirchenjahres verbunden. Besonders schön ist der Abschnitt, den der Verfasser dieser Tatsache widmet. Es dürfte außer allem Zweifel sein, daß Schwester Fidelis eine Seele ist, die unter dem Wirken des Hl. Geistes von innen und mit den Gnadenmitteln der heiligen Kirche in Demut und Gehorsam an ihrer Heiligung arbeitete und einen nicht gewöhnlichen Grad von Vollkommenheit erlangte. Auch die Echtheit ihrer mystischen Gnaden und Zustände kann kaum in Zweifel gezogen werden. Wenn man an den Früchten den Baum erkennen kann, dann dürfen wir Schwester Fidelis gewiß eine hochbegnadete Mystikerin nennen.

So sehr wir auch die Gründe verstehen und billigen, die den Verfasser seine Darstellungsweise wählen ließen, so wäre es doch für eine spätere Zeit vorzuziehen, die Aufzeichnungen und Aussprachen der heiligmäßigen Schwester für sich selber zu verarbeiten und aus ihrer inneren Logik heraus zu systematisieren. Es ließe sich da für das besondere Gebiet der Mystik mehr herausholen, als wenn sie in ein mehr äußeres asketisches Schema auseinandergezogen werden.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Bücherschau

Scholastik und Mystik

Hontheim, Jos. SJ. / Theodicea sive Theologia naturalis. In usum scholarum. 8° (VIII u. 324 S.) Freiburg 1926, Herder. M. 5.60; Gzl. 6.80

Diese „Theodizee oder natürliche Gotteslehre", eine kurze Zusammenfassung des größeren Werkes vom selben Verfasser, behandelt zuerst wichtige Vorfragen wie Gottesbegriff, Gewißheit der Existenz Gottes usw., sowie die notwendigen metaphysischen Prinzipien. Der umfangreiche zweite Teil enthält sodann elf Beweise für das Dasein Gottes, der dritte und vierte Teil ist den göttlichen Eigenschaften des Seins und der Tätigkeit gewidmet. Zuletzt wird Gottes Verhältnis zu den Dingen erörtert. Von Literaturangaben und Zitaten ist meist abgesehen, oft sogar bei fast wörtlichen Anführungen aus dem hl. Thomas, dessen Lehre für gewöhnlich entwickelt wird. Zur näheren Orientierung wäre eine solche Zitation den meisten Lehrern wohl recht erwünscht.

Für die einzelnen Thesen werden oft eine ganze Reihe von Beweisen angeführt, von denen einige über eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen. Die vielen oft starken Objektionen, die übrigens die Fragen meist sehr gut illustrieren und das Verständnis vertiefen, zeigen zuweilen, daß der Beweisgang nicht immer zur gewünschten Sicherheit führt. Wäre es nicht besser, unter den Argumenten etwas mehr Auswahl zu treffen oder doch wenigstens immer klar anzugeben, welche Beweiskraft ihnen zukommt? Wenn ein metaphysikscheuer Moderner an einem dieser Beweise einen Mangel entdeckt, wird er nur zu leicht auch gegen die anderen skeptisch werden.

In den Fragen betr. göttliches Vorauswissen und Mitwirkung vertritt Hontheim den Molinismus und damit auch seine Vorzüge und Schwächen. Wie der concursus oblatus (seiner Natur nach multiplex, indeterminatus, hypotheticus) durch die freie Willensentscheidung zum collatus (unus, determinatus, absolutus) wird, das findet trotz allen Mühens keine befriedigende Erklärung, ebensowenig, wie Gott die futuribilia erkennt, d. h. jene freien Willensakte, welche die Vernunftwesen setzen würden, wenn gewisse Bedingungen, die tatsächlich nie Wirklichkeit werden, erfüllt würden. Als „Erkenntnismittel" können nicht gelten „das Geheimnis der Ewigkeit" (248, 257), oder die „objektive Wahrheit" (253), oder der »concursus conditionate collatus» (257), weil dabei immer die zur metaphysischen Gewißheit nötige Determination der Wahrheit fehlt. Unseres Glaubens ist es auch Hontheim noch nicht gelungen, für das göttliche Erkennen der futuribilia ein näheres Erkenntnismedium anzugeben. Es wäre wohl besser, die Molinisten würden diese Schwäche ihres Systems eingestehen, was einige in neuerer Zeit auch offen tun (vgl. ob. 224).

Wenn auch in diesen vielumstrittenen Fragen, in denen wir wohl nie zur vollen Klarheit kommen, manches nicht befriedigt, so verliert das Buch deshalb nicht Wert und Bedeutung. Der molinistische Standpunkt ist gut dargelegt. Die Sprache ist auch bei Behandlung der Kontroversfragen nicht verletzend. Trotz der Kürze ist die Darstellung durchweg klar und gründlich. Manche Teile sind vorzüglich ausgearbeitet, so z. B. die Ausführungen über den Modernismus oder den Gottesbeweis aus der Weltordnung. Jeder wird aus dieser Theodizee reiche Anregung schöpfen und manche brauchbare Waffe finden gegen moderne Irrtümer, besonders gegen den übermäßigen Empirismus und Skeptizismus. Der Hauptwert des Werkes besteht wohl in dem gründlichen Nachweis des Satzes, den wir im Modernisteneid bekennen, daß das Dasein Gottes von der Vernunft mit Sicherheit erkannt und auch bewiesen werden kann.

P. Stephan Schmutz / Beuron.

Grabmann, Prof. Dr. Mart. / Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. gr. 8° (XII und 585 S.) München 1926, M. Hueber. M. 20.80; geb. 24.80

Weite Kreise unseres Volkes haben die Voreingenommenheit gegen das Mittelalter,

die vom Protestantismus ausgegangen ist, noch nicht überwunden. Darum werden alle Freunde der Wahrheit und Wissenschaft, insbesondere die Verehrer der Vorzeit, dem gelehrten Verfasser dankbar sein für die Früchte seiner Forscherarbeit, die er in diesem stattlichen Bande vorlegt. Größen von überragender Bedeutung wie P. Denifle OPr., Kardinal Ehrle SJ., Prof. Bäumker, haben das Verständnis für das blühende wissenschaftliche Leben des Mittelalters wieder geweckt. Präl. Grabmann ist in ihre Fußstapfen getreten und durchforscht seit Jahren mit unermüdlichem Fleiße die Bibliotheken Europas, um das Geistesleben des Mittelalters an der Hand ungedruckter Quellen in volleres Licht zu stellen. In verschiedenen Zeitschriften des In- und Auslandes hat er eine Reihe von Fragen der mittelalterlichen Scholastik und Mystik behandelt. Diese Aufsätze sind im vorliegenden Buche gesammelt, von neuem durchgearbeitet und durch zwei erstmals erscheinende Beiträge bereichert. Das Werk verbreitet eine Fülle des Lichtes über das rege wissenschaftliche und religiöse Leben des Mittelalters.

Zunächst macht uns Grabmann bekannt mit den „Forschungszielen und Forschungswegen auf dem Gebiete der mittelalterlichen Scholastik und Mystik". Diese grundsätzlichen Ausführungen finden eine gute Beleuchtung durch den Bericht über „das Bonaventurakolleg der Franziskaner zu Quaracchi und seine Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik". Dann folgen zwei Untersuchungen von mehr allgemeiner Art: „Das Naturrecht der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin" und „Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik." Die sich anschließenden „Studien über Ulrich von Straßburg" zeigen uns „Bilder wissenschaftlichen Lebens und Strebens aus der Schule Alberts des Großen." Ein Aufsatz über „Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris" führt uns ein in die Anfänge der aristotelischen Bewegung des dreizehnten Jahrh., die durch den hl. Thomas von Aquin zum Siege gelangt ist. Wertvolle Beiträge zur Geschichte des Thomismus dürfen wir in sieben weiteren Abhandlungen sehen. In einem Aufsatz über „Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters" entwirft Grabmann sodann ein Bild des religiösen Lebens in den deutschen Frauenklöstern jener Zeit und führt uns die namhaftesten Frauengestalten vor. Schließlich beschäftigt er sich mit dem bekannten Büchlein »De adhaerendo Deo«, das lange Zeit dem seligen Albert dem Großen zugeschrieben wurde, jetzt aber als ein Werk des bayerischen Benediktinermönches Johannes von Kastl erkannt ist. Der letzte Aufsatz ist den Disputationes metaphysicae des Franz Suarez gewidmet und untersucht „ihre methodische Eigenart und Fortentwicklung".

Die Fülle des Stoffes, die hier geboten ist, wird allen Forschern auf dem Gebiete des mittelalterlichen Geisteslebens reiche Anregung geben. Das Werk ist aber auch von allgemeinem geschichtlichem Interesse; denn, wie der Verfasser in der Vorrede selbst sagt, „faßt er das philosophische und religiöse Denken des Mittelalters in innigem und innerem Zusammenhang mit der mittelalterlichen Kultur, als Formen und Funktionen des mittelalterlichen Geisteslebens". Auch Philosophen und Theologen werden mit Nutzen nach dem Buche greifen und darin Aufschluß finden über die Geschichte mancher Fragen, mit denen sie sich noch heute beschäftigen. Das Buch darf auch denen empfohlen werden, die noch immer im Wahne befangen sind, das Licht der Wahrheit und Wissenschaft sei erst im sechzehnten Jahrh. aufgegangen. Prälat Grabmann behandelt seinen Stoff mit seltener Kenntnis der Quellen und verständnisvoller Wärme. Das Buch liest sich angenehm, wenn auch manche Druckfehler stören.

Abt Laurentius Zeller / St. Matthias-Trier.

Karrer, Dr. Otto / Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin.
— **Die große Glut.** Textgeschichte der Mystik im Mittelalter.
— **Gott in uns.** Die Mystik der Neuzeit. 12° (452 u. 532 u. 369 S.) Jeder Band mit mehreren Kunstdruckbildern. München o. J., J. Müller (Ars sacra). Gzl. je M. 6.80

Alle drei Bändchen — obwohl jedes für sich eine selbständige Einheit darstellt — bilden ein zusammenhängendes Ganzes. Das mystische Leben von den Tagen der Urkirche bis herein in die Gegenwart strömt in seinen hauptsächlichsten Vertretern gleichsam

an unserem Auge vorüber. Der Herausgeber läßt sie selber zu uns reden. Aus ihren Schriften nämlich wählt er besonders bezeichnende Stücke aus, die uns einen lebendigen Eindruck von der Geistesart der einzelnen Mystiker vermitteln. Wo es sich um die Wiedergabe fremdsprachiger Texte handelt, wird er zum feinempfindenden, formvollendeten Übersetzer. Den einzelnen Bänden, Abschnitten und Mystikern schickt er aufschlußreiche, trefflich orientierende Einleitungen voraus. Der Herausgeber besitzt eine ungewöhnlich ausgedehnte Kenntnis der mystischen Literatur. Er wertet sie nicht so sehr wissenschaftlich, als vielmehr literarisch-künstlerisch aus. Das bringt einen ansprechenden, warmen Ton in die lange Reihe der Texte. Der erste Band umfaßt die Mystik der Urchristen, der Einsiedler, der Väter, des benediktinischen Mönchtums und der Scholastik. Der zweite Band führt uns durch die italienische, deutsche und englische Mystik. Der letzte Band ist der spanischen, französischen und der europäischen Mystik des letzten Jahrhunderts gewidmet.

Beachtenswert ist die Einführung zum ersten Band. Hier deutet der Herausgeber an, was er unter Mystik versteht. Es ist deshalb von Bedeutung, weil es vom Begriff, den man von Mystik hat, abhängt, welche Texte man als typisch mystisch auserwählt. Karrer faßt Mystik in einem weiteren Sinn, als es gemeiniglich von den Theologen geschieht. Es kann kein Zweifel sein, daß die Theologie das Wesen der Mystik in der eingegossenen Beschauung sieht. Würde man sich diese Auffassung zu eigen machen, so müßte sie ihren Niederschlag gerade in der Auswahl der Texte finden. Da der Herausgeber einer weiteren Fassung des Begriffes der Mystik den Vorzug gibt, werden bei ihm Persönlichkeiten zu Wort kommen, die im streng theologischen Sinn keine Mystiker sind, und vielfach Texte nicht angeführt werden, die besonders eindrucksvoll von der Beschauung sprechen. Im übrigen sei das prachtvoll ausgestattete Werk allen wärmstens empfohlen, die sich von Zeit zu Zeit nach einer inneren, religiösen Feierstunde sehnen. Niemand wird die mannigfach anregenden Texte ohne innere Erhebung lesen.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Moralphilosophie

Klug, Prof. Dr. J. / Die Tiefen der Seele. Moralpsychologische Studien. gr. 8° (V u. 441 S.) Paderborn 1926, F. Schöningh. M. 6.60; Gzl. 8.—

Es gibt nur eine, unabänderliche, für alle Zeiten und Menschen gültige Moral — die menschliche Natur und die göttliche Offenbarung ist ihre Quelle. Dem Moraltheologen obliegt es, die Forderungen dieser objektiven, absoluten Moral zu erkennen und darzulegen. Aber der Seelsorger (im weitesten Sinn), der nur Moraltheologe wäre, käme seiner heiligen Aufgabe nur zum geringsten Teil nach. Um wirklich für die Seelen zu sorgen, ihnen Helfer und Führer zu sein bei der schweren Pflicht, die Grundsätze der einen, absoluten Moral im Leben zu verwirklichen, muß er auch Moralpsychologe sein: er muß die Seele, der er helfen soll, kennen zu lernen suchen in ihren Gegebenheiten, er muß wirklich „Einblicke, Tiefblicke in die Seele" tun, um die in ihr schlummernden lichten und finsteren Gewalten zu erkennen, die der Seelsorger fördern oder hemmen muß, um die konkrete Moralität dieser Seele dem Idealbild der absoluten Moral nach Möglichkeit anzugleichen.

Im vorliegenden Werk hilft uns der Verfasser bei dieser Tiefenforschung mit reicher psychologischer und psychiatrischer Kenntnis, aber auch mit klaren moraltheologischen Grundsätzen. Und besonders mit echter, tiefer Liebe zu den Seelen geht er an seine Aufgabe. Leicht verständliche Schreibart, die mitunter freilich zu breit wird, große Belesenheit, maßvolle Zurückhaltung bei noch ungeklärten, naturwissenschaftlichen, psychologischen Fragen sind Vorzüge, die dem Werke bald eine weite, segensreiche Verbreitung in den Kreisen aller Pädagogen sichern. Auch bei der Selbsterziehung kann das Buch, das von einem gesunden Optimismus durchweht ist, gute Dienste leisten. Der Fachmann wird hie und da größere Tiefe und mitunter auch schärfere Fassung der Begriffe wünschen.

P. Adalbert von Neipperg / Beuron.

Grünbaum, A. / Herrschen und Lieben als Grundmotive der philosophischen Weltanschauung. gr. 8° (XV u. 139 S.) Bonn 1925, Fr. Cohen. M. 6.—

Der Verfasser ist Experimentalpsychologe aus der Külpe-Schule. Tatsachen allein, wie sie die experimentelle Psychologie zu bestimmen sucht, befriedigen ihn nicht. Ohne der experimentellen Psychologie den Rücken zu kehren, dringt er in die „Psychologie des Verstehens" vor, wie sie Dilthey angebahnt hat und in der Gegenwart besonders Spranger pflegt. Eine Frucht von Untersuchungen in dieser Richtung ist die vorliegende Arbeit. Sie will nachweisen, daß aus gewissen idealtypischen Geisteshaltungen inhaltlich gewisse Weltanschauungen mit Notwendigkeit hervorgehen. Er. zeigt es für die beiden Grundhaltungen des Liebens und des Herrschens. Die Untersuchung ist ein Beitrag zu der im Entstehen begriffenen neuen Wissenschaft der Weltanschauungslehre. Nach dem Verfasser kann es darum keine Verständigung zwischen verschiedenen Weltanschauungen, sondern nur ein Verständnis der Wurzeln geben, aus denen jede einzelne hervorwächst. Aus der Herrschenshaltung geht der „idealistische Formalismus" hervor, der nur in sich aufnimmt, nur durch das Ich etwas bestehen läßt, Gesetze vorschreibt, die Individualität nicht zur Persönlichkeit sich entfalten läßt usw. Aus der Liebenshaltung stammt der „realistische Konkretismus", der das Individuelle zur Persönlichkeit steigert, sich hingibt, ehrfürchtig zum Persönlichen aufschaut usw. Als subjektiven Wertungen ist diesen Ausführungen nur relative Geltung zuzuschreiben. Sie verfallen dem Irrtum in dem Augenblick, da sie absolute Geltung beanspruchen. Unser Denken will und muß auf das Absolute zielen, wenn es auch nie absolut, sondern nur relativ erfaßt werden kann.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Geistliches Leben

Wickl, Rupert SJ. / Ecce Jesus. Betrachtungspunkte für alle Freunde des innerlichen Lebens, für Priester, Ordenspersonen und Laien. 1. Bd. Jugendgeschichte Jesu. 2. Bd. Öffentliches Wirken, Lehrtätigkeit u. Wunder Jesu. 3. Bd. Leiden und Verherrlichung Jesu. 12° (537, 595, 645 S.) Innsbruck o. J., Marianischer Verlag. Gzl. je M. 5.—

Es wäre ein Wunder, wenn diese 300 Betrachtungen alle auf derselben Höhe ständen. Auch hier gilt: »Stella differt a stella«. Man wird aber in diesem dreibändigen Werke kaum eine Betrachtung finden, von der nicht ein mildes, wohltuendes Licht ausginge. Manchmal wird das Leuchten stärker und wärmer, doch nie so, daß es irgendwie wehe tun könnte. Wenn die christliche Seele hinieden schon ein Heimatgefühl haben kann, dann ist es in dieser Atmosphäre der Fall, zu der uns P. Wickl hinaufhebt, fast ohne daß wir es merken. Wenn man Freude am Betrachten gewinnen kann, dann durch diese Betrachtungen. „Naturfrisch und messiasfreudig", das war das Ideal, das dem Verfasser vorgeschwebt hat, und er hat es meisterhaft verwirklicht. Bei P. Meschler, der mehrfach zitiert wird, ist manches tiefer, auch vornehmer ausgedrückt; hier spricht aber alles viel mehr zum Herzen. Neben diesem schlichten, warmen Ton zeigt sich eine, allem Schematischen abholde Großzügigkeit und eine überraschende Gewandtheit, alles, auch das einfachste, zu übernatürlicher Weihe zu erheben.

Im 1. Bd. S. 87 heißt die Überschrift: „Der Name Mariens glänzt im Lichte der Wissenschaft." Es steht aber wohl besser ... „im Lichte der Weltgeschichte". S. 229 werden die Exegeten auch mit der etwas vorsichtigen Fassung: „Die Zahl der Knäblein (in Bethlehem) dürfte etwas unter 2000 geblieben sein", nicht einverstanden sein. S. 69 ist die Anwendung, was den Stil anbelangt, doch etwas zu flüchtig hingeworfen. Manchmal fehlen die abschließenden Anführungszeichen, einiges ist zusammengedruckt, was zu trennen ist, und auch sonst sind mehrere Druckfehler zu notieren.

Bei dem großen Leserkreis, an den sich der Verfasser wendet, „alle Freunde des innerlichen Lebens, Priester, Ordenspersonen und Laien", mußten naturgemäß einige Anwendungen allgemeiner gehalten sein. Aber niemand wird ohne seelischen Gewinn dieses Werk aus der Hand legen. — Den greisen Verfasser (gest. 19. Aug.) hat erst in späten Jahren, als ein Halsleiden ihm das Apostolat des gesprochenen Wortes unmöglich machte, seine Liebe zu Gott und den Seelen zur Wirksamkeit als religiöser Schriftsteller berufen.

P. Dominikus Johner / Beuron.

Hermann, Basilius OSB. Des heiligen Kreuzes Lob und Ehre. Allgemeines Lehr- und Andachtsbuch im Anschluß an die Liturgie. Bildschmuck von Thilde Eisgruber. 12° (271 S.). Dülmen i. W. 1926, Laumann. Gzl. M. 2.70

Der Verfasser wollte zunächst der Gemeinde Dahenfeld b. Neckarsulm in Württemberg ein Wallfahrtsbuch schenken „für die dortige Kreuzwallfahrt, die vor 150 Jahren mächtig geblüht und jährlich eine gewaltige Zahl von Pilgern um das dortige ehrwürdige Kruzifix versammelt hat.“ Er widmete das Buch aber auch „allen anderen Kirchen, in denen das heilige Kreuz besonders verehrt wird, sowie allen Freunden und Verehrern des heiligen Kreuzes.“

Das heilige Kreuz ist das Werkzeug, das Zeichen und der Inbegriff unserer Erlösung, die Lösung aller theoretischen und praktischen Lebensrätsel, das heiligste Bekenntniszeichen der Christen aller Zeiten. Darum war es ein guter Gedanke, dem christlichen Volke das heilige Kreuz durch ein besonderes Gebetbuch nahezubringen. Der erste Teil enthält anregende Belehrungen über die Bedeutung, die Geschichte des Kreuzes Christi und über die Kreuzesfeste. Er schließt mit einer Ehrentafel heiliger Leidens- und Kreuzeshelden, durch welche die vorausgehenden Lehren in lebendigen Vorbildern aus der Hl. Schrift und Kirchengeschichte bis auf unsere Tage veranschaulicht werden. Der zweite Teil bietet entsprechende Gebete, Meßandachten, Lieder und Lesungen zu Ehren des heiligen Kreuzes. Unter den Lesungen stellen die Lobreden des heiligen Papstes Leo d. Gr. und des hl. Ephräm auf das heilige Kreuz, sowie „der königliche Weg des heiligen Kreuzes“ aus der Nachfolge Christi Glanzstücke dar.

Mit Recht hat sich der Verfasser nicht auf den Kreuzesgedanken beschränkt, sondern ein vollständiges Gebetbuch für jeden katholischen Christen geschaffen. Die kurzen, zeitgemäßen Belehrungen im ersten Teil über das Gebet, die gute Meinung, Anhören des Wortes Gottes, Besuch der heiligen Messe, Empfang der heiligen Sakramente usw. zielen auf ein gesundes, tatkräftiges Christenleben hin. Der Gebetsteil trägt den mannigfachen Bedürfnissen der Volksseele weitgehend Rechnung.

Was dem Buch seinen besonderen Wert verleiht, ist der enge Anschluß an die Liturgie der Kirche. Der Verfasser machte den ernsthaften und ehrlichen Versuch, ein liturgisches Gebetbuch für das Volk zu schaffen. Darum nehmen die liturgischen Meßtexte einen bevorzugten Raum ein. Die Messe, wie sie der Priester an Sonn- und Feiertagen am Altare betet, ist in guter deutscher Übersetzung gegeben. Es folgen dann die besonderen Meßtexte der Kreuz- und Leidensfeste. Auch sind fast alle lateinischen Texte der beiden klassisch schönen Kreuzoffizien übersetzt und sinnig mit Lesungen und Liedern verwoben. Als Muster nach Inhalt und Form für liturgische Volksandachten dürfen die Todesangst-Christi-Andacht und die erste Kreuzwegandacht gelten. Letztere stammt von P. Anselm Manser und durfte vom Verfasser übernommen werden. Mit gutem Verständnis sind im Gebetsteil die Psalmen verwendet, diese uralten, frischen und kräftigen Lieder, die die Kirche in der Liturgie mit Vorliebe benützt und die auch dem christlichen Volke immer vertrauter werden müssen. Mit einer Auslese aus dem Psalmenbuch schließt das Ganze.

Unter den Kreuzesfesten sollte an erster Stelle der heilige Karfreitag stehen, an dem die Kirche dem heiligen Kreuz eine so ergreifende Verehrung darbringt. Auch tritt der Verklärungsgedanke zu sehr in den Hintergrund. Das Kreuz war für Christus nicht bloß die Stätte seiner tiefsten Erniedrigung, sondern auch Durchgangspunkt und Leiter zu höchster Verherrlichung. An dieser Verherrlichung hat das heilige Kreuz Anteil. Deshalb schmückten die alten Christen das Kreuz mit Perlen und Edelsteinen. Es würde sich vielleicht empfehlen, den besonderen Meßtexten der Kreuzes- und Leidensfeste kurze Erklärungen nach Art des Meßbuchs von Schott beizugeben. Der Buchschmuck ist fromm empfunden, aber in der Zeichnung unvollkommen.

Diese Aussetzungen sollen den Wert des verdienstlichen, mit großem Druck ausgestatteten, billigen Buches nicht beeinträchtigen. Es erschien gerade Recht in dem Jahre, wo wir das Jubiläum der Auffindung und Übertragung des heiligen Kreuzes nach Rom (326) feierten. Möge es in die Hände vieler kommen und ihr Beten, Leben und Kreuztragen erhellen und verklären.

P. Ignatius Stützle / Maria Laach.

Liese, Prof. Dr. Wilh. / Glaubensfroh. Des Glaubens Sinn und Glück. Stille Gedanken. Zweite verb. Aufl. 8° (300 S.) Kirnach-Villingen 1926, Verl. d. Schulbr. Gzl. M. 4.—

Nicht so sehr „tiefgründige Wissenschaft, als vielmehr gemütvolle Anregung und Erwärmung" will der Verf. bieten. „Stille Gedanken, die ihm selbst den Glauben lieb und wert gemacht haben", will er andern mitteilen, „auf daß Herz am Herzen sich entzünde". Sein Werk soll glaubensfroh machen. Es erreicht sicher seinen Zweck bei achtsamen, denkenden Lesern, da in seinen 36 Abhandlungen über Gott, Christus und die Kirche wichtige Lehr- und Lebensfragen auf solider apologetisch-dogmatischer Unterlage in überzeugender Gedankenfolge lichtvoll und warm vorgelegt werden. Es sind ja nicht alle Abschnitte von gleichem Schwung und derselben Wärme; der Inhalt fordert eben bisweilen eine rein sachliche Darlegung. Liese ist kein Freund von Phrasen. Möge sein glaubensfrohes Buch, das auch dem Prediger und Katecheten reiche Anregung und Material bietet, in weiten Kreisen ein Freudenbote sein! Seiner Art nach ist es dazu durchaus geeignet.

P. Hieron. Kiene / Beuron-Kellenried.

Mielert, M. / Lebendiges Christentum im Spiegel Hollands. kl. 8° (222 S.) Kirnach-Villingen 1925, Verlag der Schulbrüder. M. 2.—

Dankenswert ist das Bemühen des Verfassers, weitere Kreise mit dem erfreulichen Aufstieg des Katholizismus in Holland bekannt zu machen. Zweifellos ist da vieles vorbildlich für andere Länder, so was über den starken Priesternachwuchs und Sakramentenempfang, über das lebhafte kirchliche Empfinden und die Opferwilligkeit für die gute Sache seitens der Katholiken, ferner über den Fortschritt der Exerzitienbewegung, den Kampf gegen die Unsittlichkeit usw. gesagt ist. Wenn aber alle Abschnitte auf solcher Sachkenntnis beruhen wie die Ausführungen über die liturgische Bewegung in Deutschland, Belgien usw. (57 ff.), dann muß man das Büchlein mit Vorsicht gebrauchen. Unrichtige, ungenügend begründete, einseitige Urteile, deren Richtigstellung einen eigenen Aufsatz erforderte, lassen da die unzulängliche Orientierung des Autors erkennen. Es sei nur bemerkt, daß neben den Äußerungen von Prof. Dr. H. Schrörs billigerweise auch die Erwiderung des Laacher Priors P. Alb. Hammenstede (Das Neue Reich V [1923], 815 ff.) anzuführen war.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Hagiographie und Biographie

Laveille, Msgr. / Das Leben der hl. Theresia vom Kinde Jesu (1873—1897). Nach den offiz. Urkunden des Karmels in Lisieux. Preisgekrönt von der franz. Akademie. Deutsch v. Prof. Dr. A. Weiß. Mit Titelbild in Kunstdruck. 8° (512 S.) Kirnach-Villingen 1927, Verl. d. Schulbr. M. 3.50; Gzl. 4.50

Aus dem reichen Quellenmaterial der Autobiographie „Geschichte einer Seele", den kanonischen Prozeßakten, sowie unveröffentlichten Briefen und Berichten von Zeugen hat der Verf. ein überaus anziehendes, ja mitunter ergreifendes Lebensbild dieser Heiligen der Liebe gestaltet. Das Werk der Gnade Gottes und die treue Mitwirkung dieser hochgemuten Seele treten klar hervor und machen die immer höheren Aufstiege in ihrem inneren Leben verständlich. Die Liebe zum Heiland, die schon das dreijährige helle Kind zum Entschluß bewog, „Jesus nichts zu versagen", erstarkte mehr und mehr in der immer vollkommeneren Hinopferung des eigenen Ich.

Ihre innige, tapfere Liebe versagte auch dann nicht, als zu den Opfern des mit 15 Jahren begonnenen strengen Ordenslebens und mancherlei Prüfungen noch Geistesdürre und heftige Versuchungen gegen Glaube und Hoffnung über sie kamen. Konnte sie doch auch da sprechen: „Mein Trost ist es, keinen Trost auf Erden zu haben." Der Verf. bemerkt mit Recht (270): „Diese Züge, die uns Schw. Theresia zeigen, wie sie tatsächlich war, mit ihrer starken Tugend, genügen wohl, um die Fabel von einer kleinen Heiligen mit süßlichem Getue zu zerstreuen, die allzuoft Blumen entblätterte und immer nur lächelte." Wir erfahren ferner, wie sie mit der Gottesliebe feinfühlige, erfinderische und tätige Nächstenliebe verband, wie sie klug und energisch war bei der Erziehung der Novizinnen und ständig am Seelenheil anderer mithelfen wollte. Zumal den Priestern und Missio-

nären durch Fürbitte und Opfer beizustehen, sah sie als eine ihrer Aufgaben an. Getreu ihrer Überzeugung: „Mein Beruf ist die Liebe“, hielt sie für Diesseits und Jenseits als Ziel fest: „Mein Himmel soll es sein, Gutes auf Erden zu tun“: passende Worte auf ihr Grabmal.

Die deutsche Übersetzung liest sich im Ganzen — einige Stellen ausgenommen — gut. Fehlerhaft ist Mans für le Mans (wiederholt), erstürzten sich (21), mit der einen Zeit für „Seite“ (27,3), Ämter statt Dienste (243). Monatsdaten sind häufig angegeben, das Jahr derselben aber sucht man mehrfach vergebens. Möge das von L. so gut gezeichnete Beispiel hochherziger Liebe in unserer liebearmen Zeit viele Seelen zu eifrigerer Gottes- und Nächstenliebe entzünden.

P. Hieron. Kiene / Beuron-Kellenried.

Goyau, George / Friedrich Ozanam. Autorisierte deutsche Übertragung von J. Sellmair. kl. 8° (175 S.) München 1926, Kösel-Pustet. Kart. M. 2.—; Gzl. 3.50

In geschmackvoller Ausstattung erscheint hier in deutscher Übersetzung das Leben Friedrich Ozanams von George Goyau. Ozanam ist auch in Deutschland kein Unbekannter. Durch seine Vinzenzkonferenzen lebt sein Name in unserer akademischen Jugend weiter. Freilich diese Bedeutung, die sein Werk in Frankreich erlangte, konnte und kann es in Deutschland nicht finden, weil die Verhältnisse drüben und hüben zu verschieden sind. Neuen Glanz erhält der Name Ozanams bei allen Katholiken der Welt dadurch, daß der Prozeß seiner Seligsprechung im Gange ist. George Goyau schreibt immer anregend, lebendig, spannend. Und in Sellmair hat er einen Übersetzer gefunden, der sich in seinen Geist vollkommen einzufühlen verstand und dabei die deutsche Sprache künstlerisch beherrscht.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Kerer, Franz X. / Don Bosco. 6. Aufl. Mit Titelbild. kl. 8° (VIII und 110 S.) Regensburg 1925, vorm. Manz. M. 2.—

Eine unveränderte Neuausgabe des ansprechenden Buches, über das sich unser unvergeßlicher Hagiograph auf einem hinterlassenen Blatte also äußert:

Kerer ist ein gern gelesener, geistreicher Plauderer, der es versteht, das Interesse zu wecken und zu fesseln, den Leser religiös zu packen und höher zu heben. Die Hauptgedanken seiner vier selbständigen Schriften (Die Macht der Persönlichkeit im Priesterwirken. Gebt mir große Gedanken! Auf zur Freude! Gottes Meißel und Hammer. Alle im Verlag vorm. Manz) faßt er geschickt und mit lebendiger Anschaulichkeit in vorliegender Biographie zusammen. Es ist keine Alltagsbiographie; K. verrät es selbst, er wolle eine neue Art von Lebensbeschreibung hier bieten, deren Mittelpunkt die Persönlichkeit Don Boscos bilde, ihr Werden und Auswirken, nicht eine mechanische Aufzählung von Lebensdaten und Lebenstaten, auch nicht einen Teil der Weltgeschichte. K. zeigt, wie das Weltgeschehen diesem providentiellen heiligen Priester Lichtkeime zur Entwicklung gegeben hat. Wenn der Darstellung auch etwas abgerundete Geschlossenheit und weihevolle Ruhe abgeht, so bildet sie doch für Vorträge eine erwünschte Grund- und Vorlage und eignet sich trefflich zum Vorlesen. Sie gehört zu den besseren Biographien; ihr Erwerb lohnt sich.

† P. Hildebrand Bihlmeyer / Beuron.

Kerer, Franz X. / Dominikus Ringeisen von Ursberg. Ein Lebens- u. Charakterbild. Mit 2 Kunstbeilagen. kl. 8° (XVI u. 196 S.) Regensburg 1927, vorm. Manz. M. 3.—; Gzl. 4.—

„Wir brauchen heute Vorbilder im religiösen, aber auch im beruflichen und Familienleben, Vorbilder, die auch in der Praxis die rechte Einstellung zu den Gütern und Genüssen der Welt gefunden haben, die zu leiden und Opfer zu bringen verstehen“ (Chr. Schulte). Dieser Gedanke bewog den Verfasser, von neuem eine große Persönlichkeit, einen Mann der Caritas als „exemplarischen Christen“ weiteren Kreisen vor Augen zu stellen. Die großen Ursberger Wohltätigkeitsanstalten und die für deren Zwecke errichtete St. Josephs-Schwesternkongregation sind R's Lebenswerk (1835 bis 1904). Die Darstellung bleibt aber nicht bei dieser äußeren Wirsamkeit stehen; sie ist bestrebt, „die inneren Charakterzüge R's aufzusuchen“. Die persönliche Freundschaft Kerers mit dem Heimgegangenen erleichterte diese Aufgabe, schloß aber die Versuchung in sich, die Lichtseiten R's vielleicht allzu sehr in den Vordergrund zu rücken, der K.

schon weil er für die Altarerhebung R's wirbt, wohl nicht entronnen ist. Ob aber eine solche Zweckeinstellung geeignet ist, R. und sein Werk dem modernen Menschen näherzubringen? Und doch kann auch R. dem modernen Menschen viel zu denken geben, ihn zu großen Taten begeistern. Der heutige Mensch will in seinem Ideal eine Veredlung des Natürlichen schauen, eine harmonische Verbindung von Natur und Übernatur, von Idee und Leben. In dieser Hinsicht vermag das vorliegende Lebensbild nicht voll zu befriedigen. Aber R. selber steht in seinem Charakter und Lebenswerk gewiß als jenes Ideal vor uns, von dem der Rembrandtdeutsche sagt: „Man muß die Leute in Staunen setzen durch das äußerste Maß von Liebe, Sanftmut und Demut bei unseren sozialen Gegensätzen."

P. Paulus Weißenberger / Neresheim.

Kirchengeschichte

Archiv für Elsässische Kirchengeschichte, im Auftrage der Gesellschaft für Elsäß. Kirch.-Gesch. hrsg. v. J. Brauner, Diözesanarchivar zu Straßburg. I. Jhg. 1926. gr. 8° (447 S.) Mit 34 Abb. Bonn a. Rh., Kommissionsverlag L. Röhrscheid.

Als Grenzland mit einer selten wechselvollen Geschichte hatte das Elsaß naturgemäß das Schicksal, daß seine innere und äußere Entwicklung oft in verzerrter Weise dargestellt wurde, je nach der politischen und konfessionellen Stellungnahme des Verfassers. Wie kaum ein Land sind die alten Reichslande reich an einer historischen Vergangenheit. Heiß umstritten ist dort fast jeder Ort. Das Elsaß birgt eine Kultur, die das Beste der Antike in sich aufgenommen hat. Sein Christentum reicht bis in die Apostelzeit zurück. Ein reicher Kranz von Klöstern zierte die Ebene und die Hänge der Vogesen. Wissenschaft und Kunst reichten sich in diesem Lande schwesterlich die Hand. Nun sollen alle diese Kulturgüter gesammelt werden. Die elsässische Kirchengeschichte will in ihren Quellen zu uns sprechen. Das soll der Zweck des „Archivs für Els. K.-G." sein, dessen erster Band vorliegt. Vor allem interessieren uns hier drei Aufsätze.

Dr. L. Pfleger widmet der alten Zisterzienserabtei Neuburg bei Hagenau eine gründliche Studie, indem er „Die wirtschaftliche und territoriale Entwicklung der ehemaligen Zisterzienserabtei Neuburg im heiligen Forst bis zum 15. Jahrhundert" mit guter Verwertung des Quellenmaterials verfolgt. Solche monographische Darstellungen zeigen, welch großen Einfluß im Mittelalter eine Abtei auf die umwohnende Bevölkerung ausübte. Ihr verdankten die Leute fast alles: Hebung des Verkehrs, des Handels, der Landwirtschaft und nicht zuletzt die sittliche und intellektuelle Förderung. Leider wird letzterem Punkt selten die genügende Aufmerksamkeit geschenkt. Mit welch vorbildlichem Ernste Neuburg gerade den Hauptzwek einer Zisterzienserabtei erfüllte: die kolonisatorische Tätigkeit im weitesten Sinne, hat Pfleger anschaulich gezeigt. Da die Hörigen und Hintersassen auch Abgaben für die Schreibstube leisten mußten, hätte man gerne auch etwas über die schriftstellerische Tätigkeit Neuburgs erfahren. A. Schulte hat durch seine Studie „Zur Geschichtsschreibung des Klosters Neuburg im Elsaß" (MIÖG VII, 468—471) in dieser Frage schon vorgearbeitet. Leider vermißt man unter der Literatur über Einzeldarstellungen und Übersichten, was der Zisterzienserorden geleistet hat, die vortreffliche Arbeit von C. Wilkes, „Die Zisterzienserabtei Himmerode im 12. und 13. Jahrhundert" (1925). Dabei sei auf die demnächst erscheinende Abhandlung von H. Zeimet über das Zisterzienserinnenkloster St. Katharinen bei Linz (Rhein) schon jetzt hingewiesen. Gerne hätte man es gesehen, wenn Pfleger auch näher auf die Sage über den Mord des Abtes Bertold (3. Jan. 1334) eingegangen wäre, die wie keine andere Geschichte über Neuburg noch heute in der Umgebung von Neuburg und Hagenau das Andenken an dieses Kloster wachhält.

Besonders dankbar begrüßt man die Arbeit von J. Gaß, „Altelsässische liturgische und theologische Handschriften und Drucke". Solche mühsamen Bestandaufnahmen sind dringend notwendig und fördern die historischen Studien über Liturgie. Denn ohne eine gesicherte historische Grundlage fehlt den liturgischen Bestrebungen eine feste Fundierung. Gaß verwertete leider nicht die wertvolle bibliographische Zusammenstellung von Abbé J. B. Martin in der Revue Mabillon XI (1921), XII (1922), aus der er noch manches ergänzende Material

hätte herübernehmen können. Das Directorium Benedictinum Perpetuum des Abtes Bernhard von St. Gallen wurde 1621 (nicht 1721) in Rorschach gedruckt. Gaß fand zwei Murbacher Missalien in der Stadtbibliothek Colmar; mir sind drei bekannt: Nr. 443 (206), 444 (207), 429 (112). Erwähnt sei noch ein Kluniazenser Missale saec. XIV. Nr. 400 (164), ebenfalls in Colmar, das zweifellos elsässischen Ursprungs ist. Ob die beiden Breviere saec. XIII. Nr. 36 (14) und saec. XIV. 229 (100) der gleichen Bibliothek Benediktinerbreviere sind, kann ich jetzt nicht feststellen.

Die Farbenfreudigkeit der Liturgie weiß J. Fischers Studie über „Die liturgischen Farben im Elsaß während des Mittelalters“ an Hand der Inventare der St. Georgskirche in Hagenau (1421), des Johanniterklosters in Schlettstadt (1427), von St. Stephan in Straßburg (XV. Jhdt.), aus Zabern, Bergheim (Oberelsaß) und Colmar aufzuzeigen. Neben Beiträgen von N. Paulus, R. Friedel, J. Lefftz, J. Brauner, P. Archangelus Sieffert O. M. Cap. seien noch erwähnt M. Barth, „Das Visitandinnenkloster an St. Stephan zu Straßburg 1683—1792“, dessen Insassen an der ältesten monastischen Kultstätte Straßburgs sich der Erziehung der weiblichen Jugend widmeten. Originell und überraschend sind die Resultate, zu denen F. Stocker über den Engelspfeiler neben der berühmten Straßburger Münsteruhr und seinen Meister kommt. Abschließend folgen sich noch eine Reihe von wertvollen kleinen Beiträgen sowie eine gute Bibliographie. Anerkennend sei auch noch das vortreffliche Bildmaterial hervorgehoben.

Fink, P. Wilh. / Entwicklungsgeschichte der Abtei Metten. I. Teil: Das Profeßbuch der Abtei. [1. Ergänzungheft der Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige]. 8° (142 S.) München 1926, R. Oldenbourg.

Der Verfasser folgt in dieser Schrift dem Beispiel seines großen Mitbruders P. Pirmin Lindner, von dem wir Profeßbücher mehrerer Abteien besitzen. Mit Freuden sieht man, mit welch mühsamer Entsagung alle Nachrichten herbeigetragen sind, eine echte Benediktinerarbeit, die frei von aller Großsprecherei in ruhiger, sachlicher Selbstverständlichkeit ihre Resultate bietet. Naturgemäß gibt die Vorgeschichte der Abtei Metten manches schwere Rätsel zu lösen. Und wenn man jetzt die glänzende Arbeit von K. Beyerle über das Reichenauer Verbrüderungsbuch als Quelle der Klostergeschichte in der Reichenauer Jubiläumsfestschrift liest, so sieht man, daß Fink im I. Abschnitt: „Begründung und erste Zerstörung des benediktinischen Mönchtums in Metten“, den richtigen Weg eingeschlagen hat. Vielleicht wäre es doch gut gewesen, gerade hier bei der Übersicht der Quellen eine genaue Zitation zu geben und den Wert oder Unwert der Quellen kurz zu charakterisieren. Es sind z. B. die Angaben von Brusch stets mit größter Vorsicht zu benützen. Weit reicher werden die Angaben der Namen, Lebensumstände, Leistungen der Mettener Mönche im III. Zeitabschnitt: „Wiederbegründung des benediktinischen Mönchtums durch die Mönche der Hirschauer Observanz 1157.“ Hier zeigt der Verfasser, was er mit emsigem Bienenfleiß aus den unscheinbarsten Quellen herauszuholen verstand. So ersteht vor unserm Auge jene Schar Mettener Gottesstreiter, die für ihre Ideale lebten und wirkten, die auf allen kulturellen Gebieten ihren Mann stellten und der Nachwelt ein leuchtendes Beispiel wurden. Mit Stolz mag jeder Mettener Profeß auf diese stattliche Ahnengalerie blicken. Am Schluß gibt der Verfasser noch ein Verzeichnis der Äbte, Prioren, sowie der selbständigen Seelsorger der Pfarreien, die dem Stift inkorporiert waren. Mit einem Nekrolog und drei zuverlässig gearbeiteten Registern schließt diese wertvolle, gut illustrierte Gabe ab.

P. Paulus Volk / Maria Laach.

Kirchliches Handbuch für das kathol. Deutschland. Begr. von H. Krose SJ., hrsg. von der amtl. Zentralstelle f. kirchl. Statistik. 14. Bd. 1926—27. 8° (XX u. 373 S.) Freiburg 1927, Herder, M. 10.—

Die wichtigste Wandlung ist, daß jetzt die amtliche Zentralstelle in Köln das Buch mit mit seinen reichen Aufschlüssen vorlegt. P. Krose bleibt das Verdienst, die Entwicklung dieser vielseitigen Auskunftsstelle geleitet zu haben. Näheres über den Wert dieses wiederum straffer gefaßten, um nochmals 90 Seiten verkürzten Werkes wurde zum 13. Band (s. ob. 79) bemerkt. P. J. U.

Zwei Bildnisse der hl. Theresia vom Kinde Jesu

Die hl. Theresia vom Kinde Jesu verdankt zweifellos einen Teil ihrer großen Popularität dem bekannten Bilde, das ihre Schwester Céline gemalt hat. Sie ist auf diesem Bilde fast noch ein Kind von großem Liebreiz, das in Schulterhöhe ein mit Rosen bedecktes Kreuz hält. Nachdem dieses Bild in allen Ländern der Welt bekannt geworden, wird es wohl auch bestimmend bleiben für alle populären Darstellungen der jugendlichen Heiligen. Unwillkürlich denkt man da an ein Gegenstück, an das Bild des hl. Aloisius, so wie es sich in der christlichen Ikonographie eingebürgert hat. Wenn auch Célines Bild von ihrer heiligen Schwester ganz sicher Wesentliches trifft und als ähnlich bezeichnet werden muß, so befriedigt es doch nicht ganz.

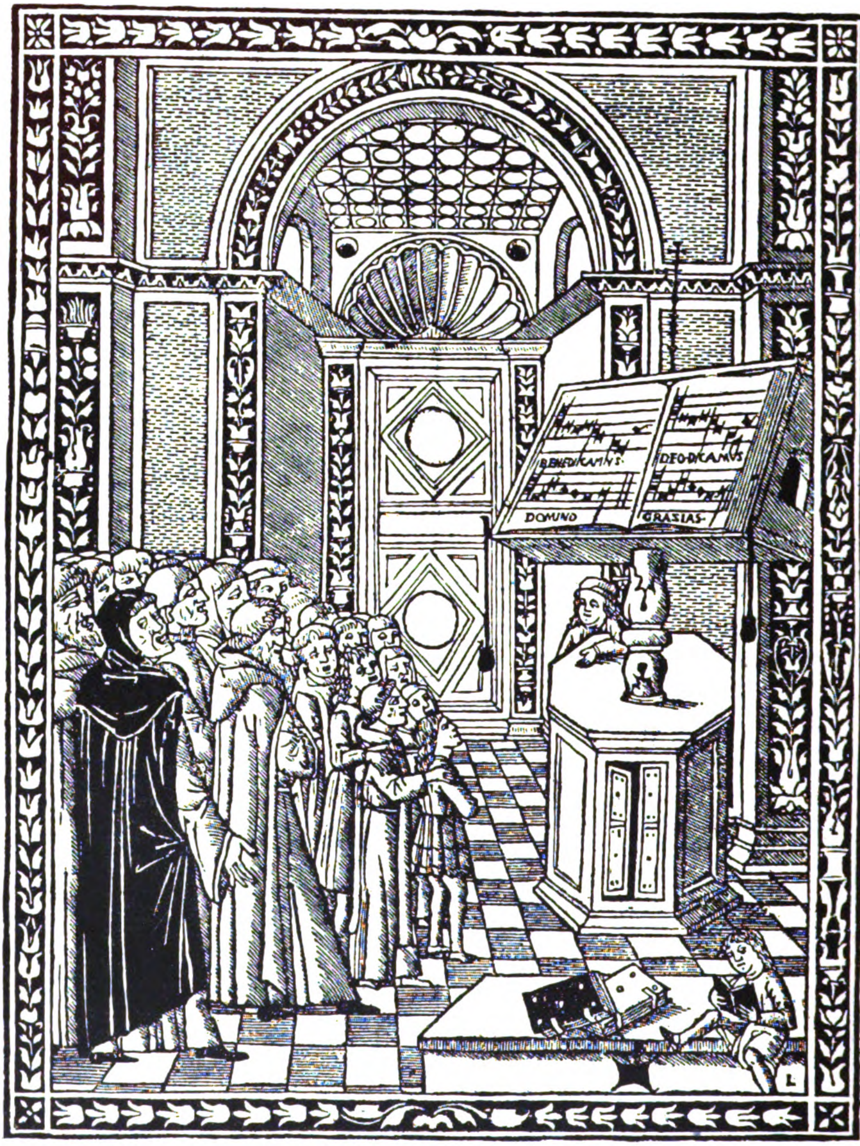
Die von Theresia zum Teil selbst verfaßte Biographie lehrt uns die Heilige noch von einer ganz anderen Seite kennen. Das hat den Schreiber dieser Zeilen veranlaßt, nach Originalaufnahmen zu fahnden, als er den Auftrag erhielt, in einem Wandbild die liebe Heilige zu malen. In einem Kloster fand er eine Photographie, die im Juni 1897 aufgenommen wurde. Theresia kniet im Klostergarten und hält ein Bild vom Kinde Jesu und vom heiligen Antlitz in der Hand. Diese Photographie war scharf und ohne Retouche. Ich ließ von der Aufnahme eine überlebensgroße Vergrößerung machen. Durch die Vermittlung einer Engländerin bekam ich außerdem auch eine unretouchierte Photographie der Heiligen als Novizin.

Die beiden Bilder in unserem Hefte sind Reproduktionen dieser Aufnahmen. Sind sie auch mangelhaft, so vermitteln sie uns doch treu die reinen Züge der vielverehrten Heiligen. Welch ein Weg liegt zwischen beiden Aufnahmen! Welche Verschiedenheit im Gesichtsausdruck! Die große Theresia von Jesus sagt, zur Heiligkeit gehöre vor allem Entschlossenheit und Tapferkeit. Wie unternehmungslustig sieht die kleine Theresia auf dem Jugendbilde aus! Die Augen lachen, die kurze, nach unten etwas dicke Nase zieht kräftig die frische Luft ein. Unter dem lachenden, fast schalkhaften Mund liegt ein starkes Kinn, das zähe Willenskraft verrät. Die geringe Augendistanz von Pupille zu Pupille läßt auf einen zartgebauten Körper schließen.

Wie verklärt ist daneben das Bildnis, das kurz vor ihrem Tode gemacht wurde. Wie milde ist der Blick! Die Nase hat sich veredelt: der Rücken ist schlanker, die Nasenlöcher sind kleiner geworden. Die Mundlinien sind leider nicht genau erkennbar. Theresia hatte eine etwas vorstehende Oberlippe, die unter Umständen einen starken Schatten auf die Unterlippe warf. Und dennoch, welche Milde und Güte spricht aus diesem Munde, der sich im Leben aber auch sichtlich oft im Schmerze zusammengepreßt hat. Über den schön gewölbten Augenbrauen erhebt sich eine reine Stirne, worauf das Zeichen des Lammes zu strahlen scheint. Auf diesem Bild ist Theresia kein süßes, liebliches Kind mehr, sondern eine reife Frau, die in kurzer Zeit viele Jahre durchlebt hat. Ich möchte, daß sie auch in dieser Gestalt bekannt würde, denn sonst könnte es der kleinen Theresia eines Tages gehen, wie es St. Aloisius, diesem urmännlichen Heiligen ergangen, welcher jahrhundertelang in Bild und Schrift einseitig gedeutet, in jüngster Zeit von einigen Jugendverbänden als Patron abgelehnt wurde, weil er zu süß und zu brav gewesen sei und keinen Sport getrieben habe. P. Willibrord Verkade.

Unser Titelbild — nach einem Aquarell der Benediktinerinnenabtei St. Gabriel-Bertholdstein in Steiermark — zeigt Christus als König in hieratischer Auffassung und Gestaltung. Gedanklich ist es inspiriert von Ps. 92: „Der Herr ist König, ganz umhüllt mit Majestät"... (s. o. 321) und Ps. 18, 6: „Die Sonne machte er sich zum Gezelt." An die Geheime Offenbarung (1, 8 u. a.) gemahnt das A und O, das Symbol des Ewigen, Allmächtigen. Am treffendsten deuten Pauli Worte (1 Tim. 5, 16) unter dem Bilde den Gehalt der gedankentiefen Darstellung: „Jesus Christus, der selige und alleinige Gebieter, der König der Könige und Herr der Herrscher. Ihm sei Preis und Macht in Ewigkeit."

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.



Gafurius, Practica musicae. Venetiis 1512.

Guido von Arezzo

Seine Stellung in der Musikgeschichte

Von P. Chrysostomus Großmann / Beuron

I

Es war eine denkwürdige Szene, als ein schlichter Mönch — Guido von Arezzo — vor dem Papst Johann XIX. (1024—1033) erschien, um ihm sein Antiphonale zu überreichen.* Dreimal hatte der Papst ihn eingeladen; erst auf die dritte Einladung hin leistete Guido Folge. Der Papst beglückwünschte ihn zu seiner Ankunft, unterhielt sich mit ihm, fragte ihn verschiedenes, wie Guido selbst in dem noch öfters zu erwähnenden Brief an einen sonst unbekannten, ihm befreundeten Mönch Michael berichtet.[1] Nur kurz war jedoch Guidos Aufenthalt in Rom; er ertrug des Sommers Hitze nicht, erkrankte am Fieber und mußte mit dem Versprechen wiederzukommen Rom eiligst verlassen. Der Schwerpunkt dieser ganzen Szene ruht in der Überreichung des Antiphonale. Der Papst blätterte darin hin und her, bestaunte es wie ein Wunderwerk, las die vorgesetzten Regeln immer wieder durch und ruhte nicht eher, als bis er eine ihm vordem unbekannte Melodie erlernt hatte. Dem Berichte von Quellenangaben folgend, wollen einige diesen ganzen Vorgang in den Sommer des Jahres 1027 verlegen, und man rüstet sich deshalb in Rom, die 900jährige Wiederkehr dieses denkwürdigen Tages zu feiern. Der heilige Vater selbst gab die Anregung hierzu und stellte eine Kundgebung von seiner Seite in Aussicht. Es liegt in seiner Absicht, daß sie durch entsprechende Hinweise auf diesen Mann und seine Bedeutung vorbereitet werde.

Wer war Guido von Arezzo? Welche Bedeutung hatte er für seine Zeit? Welche Stellung nimmt er ein in der abendländischen Musikentwicklung? Welches Interesse endlich hat er für uns? Das sind die Fragen, deren Beantwortung in Kürze versucht werden soll. Alle, die je einmal, und sei es auch die kleinste und bescheidenste Melodie, von einer Notenvorlage abgespielt oder gesungen haben, sind Guido zu Dank verpflichtet. Er war es, der als erster nach jahrhundertelangem Bemühen die Tonschrift so vollendete, daß es möglich wurde, einen musikalischen Gedanken bestimmt festzulegen. Seitdem konnte man ohne vorige Kenntnis eine Melodie zweifelsfrei lesen und wiedergeben. Diese Ver-

---

* Die beiden Bildbeilagen, die zur Illustrierung des Aufsatzes dienen, sind mit gütiger Erlaubnis des Verlags Breitkopf & Härtel in Leipzig der Neumenkunde (²1912) von Prof. Peter Wagner entnommen. Zum Titelbild vgl. unten S. 411, zur Notentafel S. 408 u. 411. [1] M. Gerbert, Scriptores ecclesiastici de Musica (St. Blasien 1784) II, 44.

vollkommnung der Notenschrift war schon zu Guidos Zeiten als ein so bedeutungsvoller Fortschritt empfunden und der Einfluß auf den mittelalterlichen Gesangsbetrieb ein so nachhaltiger, daß Guido von Arezzo nunmehr bei Sängern und Theoretikern des Mittelalters im höchsten Ansehen stand. Boethius, Guido von Arezzo und Johannes de Muris sind die Grundpfeiler, auf denen das gesamte mittelalterliche Musikkönnen und -wissen ruht.[2] Die hohe, geradezu abergläubische Verehrung, die man fortan diesem Manne erwies, läßt sich am besten daraus erkennen, daß man ihm Erfindungen und Neuerungen aus dem gesamten Gebiete mittelalterlicher Musikpflege zuschrieb, deren Urheber er aus geschichtlichen Gründen niemals sein kann; ein Nimbus anekdotenhafter Erzählungen bildete sich um ihn. So wurde z. B. die Legende einer himmlischen Erleuchtung, die Papst Gregor der Große bei der „Komposition" liturgischer Lieder gehabt haben soll, gegen Ende des Mittelalters mit nur geringen Änderungen auf Guido übertragen. Neuerungen in seiner Gesangsmethode sollen ihm nach langem Beten und Fasten von oben geoffenbart worden sein.[3] Ein „Erfurter Musiktraktat" aus dem Ende des 13. Jahrhunderts[4] schreibt Guido sogar die Erfindung der Neumen zu, während in Wirklichkeit diese frühmittelalterliche Notenschrift zu seiner Zeit schon etwa 300 Jahre zur Aufzeichnung der liturgischen Lieder der katholischen Kirche diente.[5] Ferner soll er mehrstimmigen Gesang komponiert,[6] die Notenschrift, die Solmisation, den Kontrapunkt, das Monochord, ja sogar das Klavier erfunden haben. „Die ganze Mühe, welche das Mittelalter an die Bearbeitung des Tonstoffes wendete", sagt der geistreiche Musikschriftsteller Ambros,[7] „wird insgemein auf seinen Namen zurückgeführt. Guido ist gleichsam ein Abstraktum, ein mystisches Wesen geworden, auf das man alle möglichen Kronen häufte. Nach stets nachgesagten Überlieferungen hat er schlechthin alles erfunden, ja er wurde selbst zum inventor musicae, zum Erfinder der Musik erhoben". Im Refektorium des Kamaldulenserklosters zu Avellana existierte noch im siebzehnten Jahrhundert ein angebliches Bild Guidos mit der Umschrift: »Beatus Guido Aretinus inventor musicae«. Und noch heute kann man ihn abgebildet finden als Repräsentanten der ars musicae, so z. B. in der Bibliothek des ehemaligen Benediktinerklosters, heutigen Priesterseminars zu St. Peter im Schwarzwald.

---

[2] »Dominus Guido, quem post Boetium nos in hac arte plurimum valuisse fatemur«, sagt deshalb Joh. Cotto, ein englischer Musiktheoretiker um 1150 (Gerbert, Scriptores II, 235 a). Ähnlich im fünfzehnten Jahrhundert Adam von Fulda (Gerbert, Scriptores III, 350 a). [3] P. Wagner, Gregorianische Formenlehre (Leipzig 1921), 531. [4] Vgl. Archiv für Musikwissenschaft I (1919), 145 bzw. 640. [5] P. Wagner, Neumenkunde (Leipzig[2] 1912), 101. [6] Annales Camaldulenses, ed. Mittarelli (Venedig 1756) II, 44. [7] Geschichte der Musik (Leipzig 1891) II, 162.

Der in den letzten Jahrzehnten aufgekommenen wissenschaftlichen Betrachtung der Musik fiel nun die undankbare und oft mühsame Aufgabe zu, auf Grund historischer Kriterien dem geradezu zum ‚Musikheiligen'[8] gewordenen Guido von Arezzo die für ihn zu Unrecht in Anspruch genommenen Erfindungen abzusprechen. Schon J. N. Forkel machte damit den Anfang.[9] Vieles Unhaltbare schied im Laufe der Zeit aus, anderes wurde richtiggestellt; Lebensdaten und Verhältnisse suchte man festzulegen. Aber allen Bemühungen zum Spott und trotzdem namhafte Gelehrte wie ein G. Morin diesem rätselhaften Manne ihre Aufmerksamkeit schenkten, gilt noch immer, was schon die Kamaldulenser Annalen zum Jahre 1034 berichten, daß Leben und Lebensschicksale dieses Mannes in dunkle Schatten gehüllt sind.[10] Wir sind noch immer, wollen wir den Lebenslauf dieses gerade wegen des ihn umgebenden Dunkels anziehenden Mannes festlegen, auf teilweise recht unsichere Hypothesen angewiesen. Bei alledem ist eines aber nie bezweifelt worden, nämlich seine Eigenschaft als Mönch, seine Zugehörigkeit zum Orden des hl. Benediktus; schon deswegen dürfte er unseres Interesses sicher sein. Als monachus bezeichnen ihn bereits der Benediktinerchronist Sigebert,[11] ferner J. Trithemius,[12] Kardinal Baronius[13] und J. Mabillon[14] in ihren großen Annalenwerken, M. Ziegelbauer in seiner »Historia rei litterariae O. S. B.«[15] und endlich Fürstabt M. Gerbert in seinem Werke »De Cantu et musica sacra«.[16] Wie aus Guidos eigener Erzählung hervorgeht, steht er zum Benediktinerkloster Pomposa bei Ferrara in näherer Beziehung; vielleicht war er diesem Kloster durch die heilige Profeß eingegliedert. In seinem späteren Leben soll er sich den schon einmal erwähnten Kamaldulenser Annalen zufolge diesem Zweig des Benediktinerordens angeschlossen, also ein Einsiedlerleben geführt haben.

Viel umstritten ist die Frage nach der Heimat Guidos, unbekannt der Tag seiner Geburt. Unsicher, nur aus einer beiläufigen Bemerkung berechenbar ist sogar das Geburtsjahr, als welches man gewöhnlich 980 annimmt. Nur mühsam können wir aus zerstreuten Angaben weitere Lebensumstände erschließen. Hierzu stehen uns folgende Quellen zur Verfügung: einmal was Guido selbst von sich berichtet, sodann was sich in seinen Werken bzw. in den Vorworten dazu vorfindet und von uns in Zusammenhang gebracht werden muß. Ferner kommen in Betracht

[8] Archiv für Musikwissenschaft II (1920), 418. [9] Allgemeine Geschichte der Musik (Leipzig 1801) II, 239. [10] »Cum ea, quae pertinent ad vitam vicesque Guidonis Aretini monachi, densis omnino tenebris sunt respersa ...« Annal. Camald. I, 42. [11] Chronicon, Mon. Germ. Script. VI, 356. [12] Annales Hirsaugienses (St. Gallen 1690) I, 161. [13] Annales ecclesiastici (Mainz 1606) XI, 98 b. [14] Annales O. S. B. (Paris 1707) IV, 324. [15] Köln-Würzburg 1744, II, 342 b. [16] St. Blasien 1774, I, 282.

die spärlichen, aber wichtigen Angaben, die der schon erwähnte Sigebert von Gembloux in seinem Chronikon[17] und in der Schrift »De scriptoribus ecclesiasticis[18] über Guido macht; endlich Schlüsse, die man aus den Titeln einiger die Werke Guidos enthaltender Handschriften und aus deren Angaben ziehen zu können glaubt.

Als Geburtsort gilt nun heute wieder ziemlich allgemein Arezzo, das kleine, aber durch Guido zur Berühmtheit gekommene Städtchen in Oberitalien, das seinem großen Sohne vor Jahren ein Denkmal errichtet hat. Guido »Aretinus« nennt ihn schon Sigebert, und die oben genannten Quellenwerke stimmen mit ihm überein. Eine Ausnahme macht nur Trithemius; da dieser aber auch bei andern Gelegenheiten sich als nicht ganz zuverlässig erweist, fällt seine Aussage nicht schwer ins Gewicht. Zusammenfassend bemerkt der berühmte Musikhistoriker F. J. Fétis in seiner Biographie universelle des Musiciens[19]: „Daß Guido in Arezzo geboren ist, kann, so scheint es, nicht in Zweifel gezogen werden; denn 53 Handschriften, die einen Teil oder alle seiner Werke enthalten und zu meiner Kenntnis gekommen sind, nennen ihn Guido Aretinus." Trotz dieser Zeugnisse der Handschriften, die nicht von allen so hoch eingeschätzt wurden,[20] bezweifelte man, ob Guido wirklich von Arezzo stamme, und kein Geringerer als G. Morin gab diesem Zweifel zum ersten Male Ausdruck.[21] Der Hauptinhalt seiner Ausführungen wurde von A. Kienle in der Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft[22] wiedergegeben. Eine weiterführende und beweisstützende Ergänzung der ausgesprochenen Gedanken erfolgte dann im Jahre 1891 durch G. Morin selbst.[23] Hier ist nicht der Ort, die dort entwickelten Gedankengänge und die vom Verfasser größtenteils selbst in französischen und englischen Bibliotheken gemachten Handschriftenfunde ausführlich darzulegen; noch weniger kann auf die geistreiche Kombination dieser Angaben und ihre Verarbeitung eingegangen werden. Die sich ergebende Annahme schien jedoch berechtigt: Guido ist nicht in Arezzo, sondern in Frankreich und zwar in der Nähe von Paris geboren und wurde in dem um die Musikpflege hochverdienten Kloster St. Maur des Fossés erzogen. Hier sei also die Hauptstätte seines Wirkens zu suchen, und erst später habe er sich nach Italien gewandt.

Durch diese Annahme schien sich in der Tat das bisher Guidos Lebensschicksale umlagernde Dunkel lichten zu wollen. Einige Stellen seiner

---

[17] Mon. Germ. Script. VI, 356. [18] Migne, Patr. lat. Bd. 160, 579. [19] Bruxelles 1837, IV, 451. [20] Manitius, Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters (München 1923) II, 749. [21] Revue de l'art chrétien 1888, 333 und Revue bénédictine V (1888), 446. [22] V (1889), 490. [23] Revue des questions historiques XXV (1891), 547.

Werke, die bis dahin unerklärbar waren, konnten so eine Erklärung finden. Zur äußeren Bezeugung durch die Handschriften kam noch als innere, feststehende Tatsache hinzu, daß sich in Italien zu damaliger Zeit eine musiktheoretische Betätigung kaum, und eine musiktheoretische Literatur überhaupt nicht nachweisen lassen.[24] Das Schwergewicht und Zentrum der Beschäftigung mit der Musik ruhte damals vielmehr in Frankreich und in den umliegenden Ländern, Deutschland, Belgien usw. Gerade dieser Umstand bewog U. Kornmüller, den verdienten Herausgeber und Bearbeiter mittelalterlicher Musiktheoretiker, seine früher vertretene Ansicht aufzugeben[25] und der neuen Hypothese Morins voll zuzustimmen.[26] Außerdem traten ihr bei H. Gaisser,[27] H. Riemann in seinem Handbuch der Musikgeschichte[28] und seinem Musiklexikon,[29] ebenso auch H. Abert.[30] K. Stork[31] läßt die Frage offen, ebenso P. Wagner;[32] A. Schering[33] scheint sich in seiner Bearbeitung der Musikgeschichte von A. Dommer für Arezzo zu entscheiden, fügt aber Morins Hypothese in Fußnote bei. E. Naumann[34] tritt für St. Maur ein, R. Schmitt[35] hält indessen die Begründung nicht für ausreichend; Manitius[36] stimmt dem bei und lehnt ebenfalls Morins Hypothese ab.

Unterdessen hatte Morin schon im Jahre 1895 zur Frage kurz Stellung genommen[37] und festgestellt, daß im elften und zwölften Jahrhundert eine ganze Reihe von Männern den Namen Guido trugen; er schloß mit dem Wunsche, es möchte in Bälde eine Klärung und Lösung des ganzen Fragekomplexes erfolgen. Noch im selben Jahre zog er seine St. Maur-Hypothese vollständig zurück und schrieb: „Die Befürchtung, die ich von Anfang an hatte, das Opfer einer Art von Verschwörung der Handschriften geworden zu sein, war unglücklicher Weise nicht ohne Grund."[38] Es erwies sich somit als unmöglich, daß Guido Aretinus und der in Handschriften oftmals genannte Guido a St. Mauro eine und dieselbe Person sein könnten, zumal da letzterer dort erst im zwölften Jahrhundert gelebt hatte. Allerdings beschäftigte auch er sich mit Musik und führte im dortigen Kloster eine Gesangsreform durch. Das bot Veranlassung, ihn mit Guido von Arezzo zu verwechseln und ihm dessen Werke zu unter-

---

[24] Manitius a. a. O. 752. [25] Vgl. Guido von Arezzo, im Cäcilien-Kalender 1876, 49. [26] Kirchenmusikalisches Jahrbuch 1890, 95. [27] Guido von Arezzo oder Guido von St. Maurus, im Gregorius-Blatt 1889, 25. [28] I, 167. [29] 10. Aufl. 482. [30] Illustriertes Musiklexikon (Stuttgart 1927), 182. [31] Geschichte der Musik (Stuttgart 1921) I, 173. [32] Neumenkunde (Leipzig [2] 1912), 283. [33] Leipzig 1914, 54. [34] Illustrierte Musikgeschichte (Leipzig 1921), 100. [35] Guido von Arezzo, i. Protest. Realencyklopädie[3] (Leipzig 1889) VII, 230. [36] Gesch. d. lat. Lit. II, 749. [37] Revue bénédictine 1895, 195. [38] Ebd. 395: »La crainte, que j'avais dès l'origine, d'être victime d'une sorte de conjuration des manuscrits, n'était malheureusement pas sans fondement.«

schieben. Die in den folgenden Jahren einsetzende Untersuchung, der sich M. Brennet, C. Vivell und A. Gastoué[39] widmeten, ergab indessen eine noch kompliziertere Lagerung der Dinge und deckte eine Reihe bis dahin unbekannter Zusammenhänge auf. Nicht weniger als sechs Guidones lassen sich nachweisen, die sich alle mit Musik beschäftigten und im elften und zwölften Jahrhundert lebten. Es sind deren folgende:

1. Guido a St. Mauro, der Anlaß wurde zu G. Morins Hypothese.
2. Guido, Abt des Benediktinerklosters zu Pomposa, ein Zeitgenosse Guidos von Arezzo und mit ihm befreundet. Schon der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts schreibende sog. »Anonymus Mellicensis«[40] verwechselt beide, macht Guido Aretinus zum Abt und entnimmt der Chronik des Hermannus Contractus[41] die Erzählung von der Überführung der Leiche des Abtes Guido nach Speyer, überträgt aber irriger Weise diesen Bericht auf Guido von Arezzo.
3. Guido Augensis, aus der in der Normandie liegenden Stadt Eu stammend, daher auch Guy d'Eu genannt. Er lebte um 1150, war auch auf dem Gebiet der Musik tätig, aber Zisterzienser. Ihn wollte H. Stein mit Guido Aretinus identifizieren; seine Hypothese wurde jedoch zurückgewiesen.[42]
4. Guido de Cherlieu, Zisterzienserabt, Mitarbeiter und Berater des hl. Bernhard in Gesangsangelegenheiten.[43]
5. Guido de Chalis, Musiktheoretiker um 1150, lebte in Burgund u. schrieb von E. de Coussemaker herausgegebene Musiktraktate.[44]
6. Endlich taucht im vierzehnten Jahrhundert noch ein Guido Cantuariensis auf, dem der gelehrte Musiktheoretiker Engelbert von Admont das Hauptwerk von Guido, den Micrologus zuschreibt.[45]

Bei einer solchen Lage der Dinge und unter Berücksichtigung der unkritischen Art, mit der man im Mittelalter oftmals historische Dinge behandelte, waren Verwechslungen und falsche Zuweisungen die fast unausbleibliche Folge; andererseits werden aber dadurch die sich oftmals direkt widersprechenden Hypothesen, die über Guido schon aufgestellt wurden, verständlich.

Die letzte ausführliche Darlegung in dieser Angelegenheit dürfte, so weit ich sehe, die vom bekannten französischen Musikhistoriker A. Ga-

---

[39] Tribune de Saint Gervais 1902, 121 und 1910, 173. [40] E. Ettlinger, Der sog. Anonymus Mellicensis de scriptoribus ecclesiasticis (Dissert. Karlsruhe 1896), 81. [41] Mon. Germ. Script. V, 127, 7 seq. [42] Vgl. Revue bénédictine 1901, 216. [43] P. Wagner, Neumenk.^{2} 451. [44] Scriptores II, 150 und Histoire de l'harmonie au moyen-âge (Paris 1852), 225. [45] Gerbert, Scriptores II, 295a.

stoué sein.[46] Er hält an dem aus Arezzo gebürtigen Guido fest. Ihm zufolge hätten sich die weiteren Lebensverhältnisse Guidos folgendermaßen gestaltet: Etwa um 1006 sei er, ob durch Neid der Mitbrüder vertrieben[47] oder aus anderen Gründen, nach „fernen Ländern“ gegangen.[48] Gastoué möchte den hierauf bezüglichen Äußerungen Guidos die Deutung eines längeren Aufenthaltes in St. Maur des Fossés geben. An der Schwelle des Greisenalters stehend[49] sei er dann nach Italien zurückgekehrt. Über den nun folgenden Lebensabschnitt besitzen wir eine Reihe von Angaben, die aber unsicher überliefert und deshalb umstritten sind. Ihre zeitliche Festlegung ist oftmals schwierig. Zu drei Klöstern scheint Guido damals in näherer Beziehung gestanden zu haben, zu Arezzo, Avellana und Pomposa, von dessen reichem wissenschaftlichem Leben das unter Abt Hieronymus (1093) verfaßte und noch erhaltene Bücherverzeichnis Zeugnis ablegt.[50] In Avellana sei er, wie die Kamaldulenser-Annalen berichten, Abt geworden und am 17. Mai 1050 gestorben.

Inmitten aller dieser Unsicherheit steht als sichere Tatsache fest: die von Guido selbst berichtete Reise nach Rom, um Papst Johann XIX. sein Antiphonarium zu überbringen und ihn in dessen Gebrauch einzuführen. Das war wohl die bedeutungsvollste Begebenheit in Guidos Leben, und von hier aus dürften wir wohl am ehesten die zweite Frage nach seiner Bedeutung erfassen.

II

Die Überreichung liturgischer Bücher an den Papst ist an und für sich nichts Außergewöhnliches. So wissen wir,[51] daß seit Gregor V. (996—999) der Abt des Klosters Reichenau zu seiner Weihe in Rom jeweils liturgische Bücher und zwei weiße Pferde mitzubringen hatte, wofür ihm der Gebrauch der Dalmatik und Sandalen bei liturgischen Feierlichkeiten zugestanden war. Gerade der in Frage kommende Johann XIX. bestätigte dieses Privileg den Äbten von Reichenau. Das Außergewöhnliche lag also bei Guido nicht in der Überreichung schlechthin. Man kann auch nicht annehmen, daß es sich um ein besonders schön geschriebenes oder kunstvoll illuminiertes Antiphonale gehandelt habe; denn der Text bietet zu dieser Annahme keine Veranlassung. Wohl aber geht aus Guidos Erzählung klar hervor, daß das überreichte Antiphonale sich von andern

[46] Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie (Paris 1925) VI, 1912ff.
[47] »Invidiarum laqueis suffocatus ...« Gerbert, Scriptores II, 43a. [48] »prolixis finibus exulatus ...« ebd. 43a. [49] Revue des Questions historiques 1891, 550, Anm. 3. [50] Vgl. G. Becker, Catalogi Bibliothecarum antiqui (Bonn 1885), 157.
[51] E. Göller, Die Reichenau als römisches Kloster in: Die Kultur der Reichenau (München 1925) I, 440.

sehr unterschieden hat. Der Papst bestaunt es ja, wie Guido erzählt, gleich einem Wunderwerk. Worin lag nun das Neue, Unterscheidende? Der Text sagt hierüber direkt nichts; wir können es aber erschließen aus dem Benehmen des Papstes. Dieser wundert sich, daß er aus dem Antiphonale eine ihm vordem unbekannte Melodie erlernen, absingen konnte. Also müssen darin die Gesänge so aufgezeichnet gewesen sein, daß man sie ohne vorige Kenntnis vortragen konnte. Uns, die wir an das Notensystem moderner Gesangbücher gewöhnt sind, kommt dies als Selbstverständlichkeit vor. Damals aber, als man sich zur Aufzeichnung von Gesängen der Neumenschrift bediente, war das nicht ohne weiteres der Fall. Man konnte wohl den Gang der Melodie erkennen, konnte wahrnehmen, ob sie stieg oder fiel; aber es ließ sich nicht mit der nötigen Sicherheit erschließen, um wieviel sie stieg oder fiel, was zu einem Absingen vom Blatt nötig ist.

Machen wir uns dies am ersten Neumenbeispiel klar. Es ist einer aus dem bekannten Kloster Rheinau stammenden Handschrift entnommen, die im elften Jahrhundert, also zur Zeit Guidos, im Schrifttypus der Schreibstube des Klosters St. Gallen entstand. Dieser zeichnet sich aus durch eine feine nnd zierliche Form, die an angelsächsisch-irische Einflüsse denken läßt.[52] Wie die Überschrift angibt, handelt es sich um Gesangstücke vom Feste der hl. Prisca (18. Januar). An erster Stelle steht der Introitus (Antiphona) Loquebar, mit dem heute die erste Messe des Commune Virginum beginnt. Versuchen wir in das Geheimnis der merkwürdigen, rätselhaften Zeichen, die sich über dem Text befinden, ein wenig einzudringen. Die beiden im rechten Winkel zueinander stehenden Strichlein über der ersten Silbe des Wortes Loquebar, Podatus genannt, deuten an, daß die Melodie über dieser Silbe aus zwei Tönen besteht, von denen der zweite höher als der erste ist. Denn der erste Strich liegt wagrecht, der zweite aber steht aufrecht, weist in die Höhe; die Melodie steigt also von dem ersten, tiefer liegenden Ton aus. Der feine Strich mit der punktförmigen Verdickung am oberen Ende über der Silbe que weist auch aufwärts; die Melodie bewegt sich also nochmals höher. An dieses Zeichen schließt sich über derselben Silbe stehend ein Häkchen mit Strich auf gleicher Höhe an; die Melodie bleibt also mit dem ersten Zeichen auf der erreichten Tonlage, erhebt sich dann wiederum, worauf der nach oben gerichtete Strich hinweist. Deutlich ist auf der Silbe bar die Melodiesenkung an dem wagrecht liegenden Strich zu erkennen. Er wiederholt sich dreimal auf den folgenden Silben de testi-; die Melodie bewegt sich somit gleichbleibend weiter, steigt wieder

[52] P. Wagner a. a. O. 202.

auf mo, was durch den Strich nach oben angedeutet ist; sie senkt sich auf ni, worauf das abwärts geöffnete Häkchen hinweist usw.

Derartige Neumen-Aufzeichnungen geben immerhin ein Bild von dem Gang der Melodie. Man weiß, wieviel Töne auf eine Silbe kommen, wie dieselben zusammengehören; aber man kann nicht erkennen, um wieviel Töne die Melodie steigt oder fällt. In dieser Unsicherheit, die ein Absingen primavista unmöglich macht, liegt die Unvollkommenheit der Neumenschrift. Diese setzte eben den Unterricht durch den Kantor und die gedächtnismäßige Aneignung der Melodien voraus. Schon früh suchte man diesem Mangel an Bestimmtheit durch Verwendung von Buchstaben abzuhelfen,[53] sei es, daß man sie der Melodie beisetzte wie z. B. in dem bekannten Codex bilinguis von Montpellier,[54] sei es, daß man Buchstaben allein als Tonzeichen verwendete, wie es die Theoretiker taten.[55] Beides kann jedoch in unserm Falle nicht in Frage kommen; denn das wäre nichts Neues gewesen und könnte somit das Erstaunen des Papstes darüber nicht recht erklären. Und doch sang der Papst, um nun wieder zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurückzukehren, eine ihm vordem unbekannte Melodie aus dem Antiphonale ab. Wie wir aus der geschichtlichen Entwicklung der Notenschrift wissen, ließ sich dies nur erreichen, wenn zu den Neumen noch die Linien hinzukamen. So glauben wir schließen zu dürfen: Guido hat in seinem dem Papst überreichten Antiphonale sich zur Aufzeichnung der Gesänge der Linienschrift bedient. Darin wird das Neue, das Außergewöhnliche, worüber der Papst staunte, gelegen haben. Die Folge davon war, daß Johann XIX. an sich selbst erfuhr, was er nach Guidos Bericht[56] an andern kaum für möglich hielt: nach kurzer Unterweisung konnte er eine ihm vordem unbekannte Melodie absingen. Zum Schluß auf die Linienverwendung berechtigt uns auch, was wir aus Schriften Guidos über seine Bemühungen um die Notenschrift wissen. In Kürze läßt es sich folgendermaßen zusammenfassen: Statt sechs Linien, die in Anlehnung an das griechische Tonsystem mancherorts in Übung waren, verwendet Guido nur vier Linien; zwischen jede derselben setzte er einen Ton: also terzenweiser Aufbau des Liniensystems. Um die Lage der Töne ein für allemal fest zu bestimmen, färbte er Linien; jene, auf welcher der Ton c liegt, rot, die, auf welcher f liegt, grün. Damit entsprach jedem Notenzeichen ein festgelegter Ton; die Unsicherheit der Neumen war behoben.

Guidos Reformen war vorgearbeitet worden. Die Noten- und Linienschrift ist nicht seine Erfindung; denn ihre Elemente lassen sich schon vor

---

[53] J. Wolf, Handbuch der Notationskunde (Leipzig 1923) I, 37 ff. [54] Paléographie musicale (Solesmes), VIII. [55] Wagner a. a. O. 222. [56] Gerbert, Scriptores II, 44 a.

ihm nachweisen.[57] Aber das Prinzip der Festlegung der Töne durch entsprechende Zeichen hat er zum ersten Male konsequent durchgeführt. Auf dieser Grundlage ruht unsere Notenschrift noch heute. Zu den vier Linien kam im Lauf der Zeit noch eine fünfte. Statt des umständlichen Verfahrens der Linienfärbung verwendete man Punkte, dann Buchstaben,[58] die man auf die Linien setzte, um so die F- und C-Linie zu bezeichnen. Aus ihnen entwickelten sich unsere Schlüssel, woran der F- oder Baßschlüssel noch heute erinnert. Etwa im sechzehnten Jahrhundert begann man dann die Notensysteme einzelner Stimmen nicht mehr nebeneinander, sondern übereinander zu schreiben: die Anfänge unserer modernen Partitur.[59] Mögen diese in den modernen und modernsten Kompositionen zwanzig und noch mehr übereinander stehende Systeme enthalten, im Grunde beruht doch die ganze Anlage auf dem konsequent durchgeführten Bestreben des Mönches Guido von Arezzo: Jedem Notenzeichen muß ein bestimmter Ton entsprechen. Wir stehen also mit unserem ganzen Notensystem im engsten Zusammenhang mit Guido von Arezzo.

Guidos Reform der Notenschrift bewirkte eine Umwälzung im mittelalterlichen Gesangsbetrieb. Wir können sie nur kurz in einigen Zügen schildern. Vor allem fiel die mühsame, gedächtnismäßige Aneignung des Gesangspensums weg oder wurde wenigstens sehr verkürzt, seitdem die Möglichkeit bestand, auch ohne Lehrer und mündliche Unterweisung eine Melodie aus dem Gesangbuch heraus zu erlernen. Guido lieferte hierfür selbst den Beweis, indem er Singknaben in kürzester Zeit dazu brachte, ihnen unbekannte Melodien abzusingen, was man früher nie für möglich gehalten hätte.[60] So trat an die Stelle mündlicher Vererbung die schriftliche Fixierung der Weisen.[61] Damit kam aber auch ein Rückgang in der Bedeutung der Kantoren, und es ist sicher kein Zufall, daß gerade zu dieser Zeit[62] der sich durch das ganze Mittelalter hinziehende und für die Erfassung mittelalterlicher Musikanschauung so bedeutsame Unterschied zwischen musicus und cantor stärker in die Erscheinung tritt. Jener erfaßt die Musik verstandesgemäß infolge vernunftvoller Erwägung (ratione perpensa, d. h. als ars), dieser durch handwerks-

[57] P. Wagner: Aus der Frühzeit des Liniensystems, i. Archiv f. Musikwissenschaft VIII (1927), 259. [58] Joh. Wolf a. a. O. 133. [59] Ebd. II, 303. [60] »Audiens famam nostrae scholae, et quomodo per nostra antiphonaria inauditos pueri cognoscerent cantus . . .« Gerbert, Scriptores II, 44a. [61] Joach. Moser, Geschichte der deutschen Musik (Stuttgart [6]1920) I, 74. [62] Guido selbst schreibt in seinen Regulae musicae rhythmicae, dem Vorwort seines Antiphonars (Gerbert, Scriptores II, 25):

Musicorum et cantorum magna est distantia:
Isti dicunt, illi sciunt, quae componit musica.
Nam qui facit, quod non sapit, diffinitur bestia.

mäßige Übung (servitio operis, d. h. als usus).[63] Die Klagen über Unwissenheit und Unbildung der Kantoren mehren sich.[64]

Die Annahme von Guidos Liniensystem übte auch einen Einfluß auf den Gesang selbst aus. Da es nur Platz bot für die Ganz- und Halbtöne der natürlichen Tonleiter, so fielen chromatische Ausweichungen, wie sie die Neumen und besonders deren Zierformen noch in sich schlossen, weg[65]. Durch diese Diatonisierung gewann der Choralgesang an Würde und männlicher Kraft, ein Vorzug, der ihn uns noch heute wertvoll macht. Man redet deshalb von einer bis Guido reichenden „archaischen Choralpraxis".[66] Das Liniensystem übte ferner auch seinen Einfluß auf die Gestaltung der Noten aus. Es trug dazu bei, daß die Neumen im Laufe der Zeit schwerfällig, grob und unschön wurden, wie aus unserem zweiten Neumenbeispiel ersichtlich ist. Dieses ist eine Probe aus einem zu St. Matthias in Trier geschriebenen Antiphonale aus dem fünfzehnten bis sechzehnten Jahrhundert. Wie sehr haben sich im Vergleich zum ersten Neumenbeispiel mit seiner feinen Schrift diese gotischen Neumen, die in Deutschland häufig Verwendung fanden, verändert. Mit den Noten vergrößerte man auch die Chorbücher bis zum Folioformat und darüber hinaus. Mehrere sangen aus einem solchen Buch, wie es bei den Kartäusern bis heute Brauch ist. Man ging noch weiter: Der ganze Konvent versammelte sich vor einem in Sehhöhe aufgestellten Chorbuch und sang so das Stundengebet. Unser Titelbild gibt hiervon ein anschauliches und köstliches Beispiel. Aus einer solchen Chorordnung heraus ist zu verstehen, wenn der selige Thomas von Kempen von seinem Gönner Florentius erzählt: „Es ereignete sich einmal, daß ich im Chore nicht weit von ihm abstand. Er wandte sich zum Buche, um mit uns zu singen. Hinter mir stehend, legte er seine Hände auf meine Schultern; ich aber stand wie angewurzelt und wagte nicht, mich zu bewegen, aus Schreck über eine so große Ehre."[67] Mit den Chorbüchern vergrößerte sich auch das Chorpult; es erhielt einen soliden Unterbau, den unser Bild schlicht und einfach zeigt, der aber oft mit Schnitzereien kunstvoll geschmückt war. Die Größe der Noten läßt sich ermessen, wenn man sieht, daß trotz des großen Buchformates nur zwei Notenreihen auf einer Seite Platz haben. Sie enthalten einen der noch heute an Semiduplexfesten üblichen Schluß des Stundengebetes: Benedicamus Domino, Deo gratias — Lasset uns den Herrn lobpreisen, Gott sei Dank. Die Noten gehören

[63] Vgl. W. Großmann, Die einleitenden Kapitel des Speculum musicae (Diss. Leipzig 1924), 10 u. 61. [64] Cantores ignorantes, indocti, inepti, fatui, rudes, insulsi, imperiti. Gerbert, Scriptores II. [65] P. Wagner a. a. O. 164. Vgl. auch J. Gmelch, Die Vierteltonstufen im Messtonale von Montpellier (Eichstätt 1911). [66] P. Wagner a. a. O. 162. [67] K. Grube, Gerhard Grot und seine Stiftungen (Köln 1883), 70.

nicht dem im zweiten Beispiel betrachteten, gotischen Notentypus an, sondern der besonders in romanischen Ländern üblichen Quadratschrift, die auch in den auf Geheiß von Papst Pius X. durch die Benediktiner herausgegebenen Choralbüchern zur Verwendung kam. Von Interesse ist auf unserm Bilde auch der kleine Chorknabe, der an das Pult gelehnt dasteht. Er hat das Umblättern zu besorgen. Wurde aber mehrstimmig gesungen, so erhob er in leichtem, gleichmäßigem Auf und Nieder seinen Arm, schlug so den tactus, d. h. in der Mensuralmusik des zwölften bis sechzehnten Jahrhunderts die Geschwindigkeit des mittleren Zeitwertes, in dem man sang. Dieser tactus ist aber nicht unser moderner Takt, der heute durch das Dirigieren angegeben wird.[68]

Guidos Liniensystem verbreitete sich im folgenden Jahrhundert in Italien, Frankreich, Spanien und England. Auf der Reichenau wurde es im zwölften Jahrhundert eingeführt,[69] in Einsiedeln unter Abt Schwanden (1298—1327), in St. Gallen erst im fünfzehnten Jahrhundert.[70] Für uns hat es heutigen Tages die Bedeutung, daß wir von Neumenaufzeichnungen mit bzw. auf Linien, Neumen ohne Linien wieder lesen können. Jeder Versuch, die Neumen von sich heraus zu deuten, wie er sich auch in letzter Zeit wiederholte, hat sich als Irrweg erwiesen.[71]

Keinen Eingang fand Guidos Liniensystem in der Kirche des Ostens. Noch heute bedienen sich z. B. Griechen und Armenier zur Aufzeichnung ihrer liturgischen Melodien der Neumenschrift. Das Ergebnis dieser Ablehnung war, und das ist überaus lehrreich, daß seit etwa 1050 die orientalische liturgische Musik für die Gesamtkirche keine Bedeutung mehr hat; sie verfiel in Stagnation. Die Musik des Abendlandes aber entwickelt sich weiter zu ungeahnter Blüte und künstlerischer Höhe, die ohne geordnete Aufzeichnung nie möglich gewesen wäre. Gerade der Vergleich der morgenländischen Kirchenmusik mit der abendländischen hebt die Bedeutung von Guido klar hervor. „Von diesem allgemeinen Standpunkt aus betrachtet erscheint sie als eine der wichtigsten Tatsachen mittelalterlicher Kunst-, ja der gesamten Musikgeschichte.“[72]

Noch müssen wir in Kürze wenigstens zweier Einrichtungen gedenken, die im mittelalterlichen Gesangsunterricht eine große Rolle spielten und

---

[68] Diese Einrichtung kommt erst zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts mit Beethoven auf; vorher leitete z. B. ein J. S. Bach oder Händel (gest. 1750) Sänger und Musiker vom Cembalo, einem Vorläufer unseres Klaviers aus. [69] K. Hain, Ein musikalischer Palimpsest (Freiburg i. Schw. 1925), 36, bespr. von P. D. Johner in dieser Zeitschr. IX (1927), 156 f. [70] P. Wagner a. a. O. 285. [71] O. Fleischer, Die germanischen Neumen als Schlüssel zum altchristl. u. gregorianischen Gesang (Frankfurt 1923); seine Ablehnung durch P. Wagner in Zeitschr. für Musikwiss. V (1923); 560 und P. D. Johner, Zur Entzifferung der Neumen, in dieser Zeitschr. VI (1924), 280. [72] P. Wagner a. a. O. 299.

in Zusammenhang mit Guido gebracht wurden. Wir meinen die Solmisation und die sog. guidonische Hand. Unter Solmisation[73] versteht man die Bezeichnung der Töne durch Wortsilben statt durch Buchstaben, ein Versuch, der im Laufe der Musikgeschichte oftmals und zu unserer Zeit am bekanntesten von C. Eitz in seiner Tonwortmethode unternommen wurde. Um seinen Schülern die Lage der Ganz- und Halbtöne sicher einzuprägen, verwendete Guido, wie aus dem schon mehrfach erwähnten Brief an den Mönch Michael hervorgeht,[74] die Silben ut re mi fa sol la, unserem c d e f g a entsprechend. Mit jenen beginnen jeweils die Versteile des bekannten Hymnus »Ut queant laxis« auf den hl. Johannes den Täufer.[75] Und in derselben Absicht benützte er, wie wenigstens Sigebert als erster berichtet, um die Intervalle und Töne der ganzen Tonleiter zu veranschaulichen,[76] die linke Hand. Jeder Ton der damaligen Tonleiter erhielt auf deren Gelenken und Spitzen seinen bestimmten Platz, so daß der Schüler, der die guidonische Hand innehatte, an ihr die Töne, ihr Verhältnis zueinander usw. gleichsam ablesen konnte. Dieses pädagogische Hilfsmittel für den Gesangsunterricht war im Mittelalter viel gebraucht und stand bei Schülern und Lehrern im höchsten Ansehen. Hierauf, sowie auf die Bedeutung Guidos als Theoretiker einzugehen, verbietet Zweck und Umfang vorliegender Arbeit. Für uns beruht Guidos Hauptbedeutung in seiner erfolgreichen Bemühung um die Notenschrift, deren Ergebnis Jahrhunderte überdauerte und noch heute weiterwirkt. Man nannte ihn deshalb schon „Vater des Liniensystems".[77] Mag Guidos Person und Leben noch manches ungelöste Rätsel in sich schließen, seine Bedeutung für die Gestaltung unserer Notenschrift steht fest und somit auch sein unsterbliches Verdienst um die Entwicklung der heiligen und profanen Musik. Sein Hauptwerk, der Micrologus, enthält auch bedeutsame, oft kommentierte Ausführungen über den Choralgesang damaliger Zeit. Daß es ein Sohn des hl. Benedikt war, der so entscheidend und nachhaltig in die Entwicklung unserer Notenschrift und damit der gesamten kirchlichen und weltlichen Musik eingriff, darf uns mit besonderer Freude erfüllen und ihm auch in der Zeit gehäufter Jubiläen und Zentenarfeiern unser Interesse in etwa sichern.

---

[73] G. Lange, Zur Geschichte der Solmisation, in Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft I (1899), 535 und Vierteljahresschrift für Musikwissenschaft 1894, 432.
[74] Gerbert, Scriptores II, 45b. [75] Er wird Paulus Diakonus zugeschrieben; die Melodie fand P. Wagner über einer Horazode; vgl. Gregorian. Formenlehre 531.
UT queant laxis REsonare fibris MIra gestorum
FAmuli tuorum, SOLve polluti LAbii reatum, sancte Joannes.
[76] Abbildung derselben bei H. Riemann, Musiklexikon (Leipzig [10]1922), 483.
[77] P. Wagner, i. Archiv für Musikwissenschaft VIII (1927), 264.

Die Seligen des Jubeljahres 1925–1926

(Urbis et Orbis)[1]

Von D. Soteris Baßner / Eibingen

Die feierlichen Kanonisationen und Beatifikationen, die das Jubeljahr 1925 auszeichnen, bilden", wie Papst Pius XI. in einer Ansprache am 14. Dezember 1925 betonte, „einen Teil der geistigen Reichtümer, zu denen von allen Teilen der Welt die Pilger mit glühendem Eifer hinströmten. Wir konnten der Verehrung und Nachahmung der Gläubigen viele und verschiedene Musterbilder von Heiligkeit, gleichzeitig viele neue Vermittler einer jeden göttlichen Gnade vorstellen und sie zur Ehre der Altäre erheben ... Von der hl. Theresia vom Kinde Jesu zum Kirchenlehrer Petrus Canisius, von dem seligen Gianelli zum seligen Eymard. Damit war es uns zugleich gegeben, das schöne und tröstende Dogma von der Gemeinschaft der Heiligen alle klar schauen und empfinden zu lassen. In der lebendigen Einheit des mystischen Leibes Christi und in den unendlichen Schätzen seiner Gnaden und Verdienste weist es uns auf die Quellen hin, aus denen das Heilige Jahr so freigebig Verzeihung und Gnaden erteilt, und an denen sich das gläubige Volk läutert und heiligt." Diese Worte unseres gemeinsamen Vaters dürfen wir ohne weiteres auch auf das Jahr 1926 übertragen, wodurch die Gnadenschätze des großen Jubiläums auf die ganze katholische Welt ausgedehnt wurden. Auch dies Heilige Jahr des Erdkreises brachte der Kirche eine Reihe von Seligsprechungen, Martyrer, die durch die Hingabe ihres Blutes ihre Treue zu Christus und seiner Kirche besiegelten, Bekenner, die sich in glühendem Eifer verzehrten für die Sache Gottes, Jungfrauen, die das Werk jungfräulicher Hingabe durch das unblutige Martyrium der Liebe in heroischer Weise vollendeten.

Von den neuen Heiligen haben Broschüren, Zeitschriften und Tagesblätter aller Länder anläßlich ihrer Kanonisation mehr oder minder eingehend geschrieben. Weniger bekannt dürften die neuen Seligen sein. Und doch haben auch sie unserer Zeit viel zu sagen, einer Zeit, der das Verständnis für ein Leben aus dem Glauben immer mehr zu entschwinden droht. Für die Kinder St. Benedikts sind sie von ganz eigener Bedeutung. Am 10. Mai 1925 wurde eine Benediktinerin, die selige Maria Rosa de Loye beatifiziert,[2] und am 17. Oktober 1926 ward drei Benediktinermartyrern die Ehre der Altäre zuteil: dem letzten Generalabt der hochverdienten, einst so berühmten Kongregation vom

---

[1] Urbis, das Jubeljahr in der Stadt Rom (1925), Orbis, das auf den Erdkreis ausgedehnte Jubiläum (1926). [2] Vgl. diese Zeitschr. VII (1925), 303 ff.

hl. Maurus in Frankreich, Dom Chevreux, seinem Neffen Dom Barreau de la Fouche und Dom Massey.[1]

Im folgenden sei versucht, die neuen Seligen des heiligen Doppeljahres kurz zu charakterisieren, insbesondere ihre Bedeutung für die heilige Kirche und unsere Zeit in knappen Zügen festzuhalten. Wir wollen dadurch den freudigen Gedanken von der Gemeinschaft der Heiligen in uns stärken. „Wird ein Glied geehrt, so freuen sich alle Glieder mit" (1 Kor. 12, 26). „Kostbar in den Augen Gottes ist der Tod derer, die bei der Verkündigung des Glaubens unter den Heiden ihr Blut starkmütig für Christum vergossen und dadurch seine Liebe zu uns in Wahrheit nachgeahmt haben", so beginnt schön ein Seligsprechungsdekret von 1926[2].

1. Martyrer

Die neuen Blutzeugen Christi waren von jenem Glaubensgeist der Urkirche erfüllt, der den Mut gab, sich bis aufs Blut für Christus zu opfern, und dadurch das Angesicht der Erde erneuerte. Es ist jener Geist, der den Martyrer Ignatius angesichts seines qualvollen Todes ausrufen ließ: „Jetzt fange ich an, ein Jünger zu sein. Nichts möge mich meiden, nichts mich verschonen von dem Sichtbaren, noch von dem Unsichtbaren, damit ich zu Jesus Christus gelange."[3]

Diese glühende Christusliebe beseelte die Martyrer von Kanada, acht Jesuitenmissionäre, die in den Jahren 1642—1649 in den weiten Regionen Nordamerikas für das Evangelium ihr Leben hingaben. Frankreich zählt sie zu seinen größten Söhnen, und Kanada rühmt sich ihrer als seiner ersten Martyrer. Nur wenige Jahre zuvor hatte der echt christlich gesinnte Franzose Samuel de Champlain die erste französische Niederlassung in Kanada, Quebec am Lorenzostrom, gegründet. In der richtigen Erkenntnis, daß wahre Kultur nur auf dem Boden der Religion erblühen kann, wandte er sich an sein Heimatland mit der Bitte um Glaubensboten für die noch tief im Heidentum verstrickten Indianerstämme der weiten kanadischen Steppen. Ungeheuer groß müssen die

---

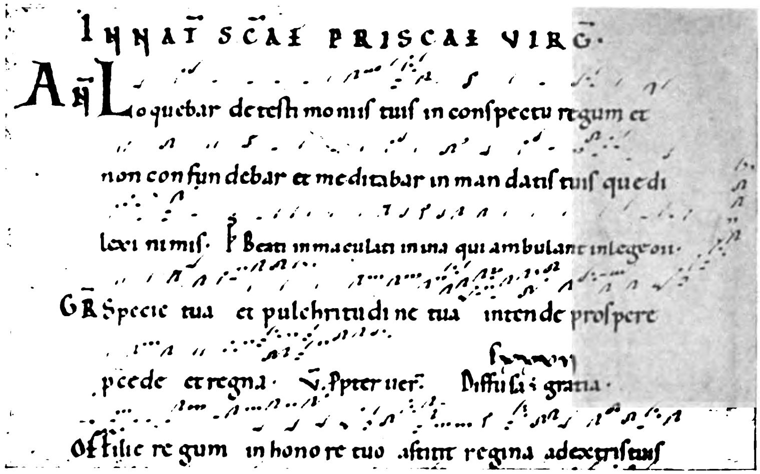
[1] Die von der belgischen Abtei Maredsous herausgegebene Revue liturgique et monastique, Jg. 1926, 7. H., bietet die Lebens- und Leidensgeschichte eines anderen Benediktinermartyrers der französischen Revolution, Dom Philippe Laignel, Mönchs der Abtei St. Vaast zu Arras, der gemeinsam mit seinem Bruder Dom A. Laignel, Augustiner von St. Eloi bei Arras, am 24. April 1794 guillotiniert wurde.

[2] Benützte Literatur: Acta Apost. Sedis 1925—1926; Osservatore Romano 1925—1926; Roma aeterna 1925—1926; F. Rousseau, Moines Bénedictins, martyrs et confesseurs de la Foi pendant la Révolution. Maredsous 1926; J. Méritan, Vita delle trentadue beate Religiose ghigliottinate ad Orange. Roma 1925; La beata Bartolomea Capitanio. Venezia, 2 Ed. 1926.

[3] Brief an die Römer, 5. Kapitel.

Schwierigkeiten gewesen sein, denen die entsandten Jesuitenpatres begegneten. Galt es doch nicht nur den Widerstand der hartköpfigen Barbaren zu brechen, sondern auch einen schweren inneren Kampf zu führen gegen die eigennützigen, katholikenfeindlichen kalvinistischen Kaufleute. Um das Monopol über den äußerst ergiebigen Handel mit Tierhäuten zu behalten und reichsten persönlichen Gewinn daraus zu ziehen, hintertrieben sie nach Kräften die Bemühungen der Missionäre zur Kultivierung des Landes auf christkatholischer Grundlage. Die tapferen Streiter Christi ließen sich jedoch nicht entmutigen. Mit freudigem, unverdrossenem Eifer arbeiteten sie im Weinberg des Herrn, und still und leise drang das Samenkorn des Wortes Gottes ein in das harte Erdreich der Heidenseelen. Von den inneren Zwistigkeiten mit den Kalvinisten ist uns nichts Schriftliches überliefert. Wohlbekannt sind uns aber die furchtbaren Gewalttaten seitens der Huronen und Irokesen. Diese Indianerstämme haben durch ihre Herzensverhärtung und Grausamkeit eine traurige Berühmtheit erlangt. Der Anführer im Heldenkampf gegen Unkultur und Gottlosigkeit war der edle Jesuit P. Johannes de Brébeuf. „Die Liebe Christi drängt uns“ (2 Kor. 5, 14), konnte der Selige mit St. Paulus sprechen. Diese Liebe drängte ihn zu todesmutigen Taten für seine armen, geliebten Huronen; sie drängte ihn mit heiliger Glut zum Ganzopfer seiner selbst für Christus, den Herrn. Wir besitzen einen Brief, der die Seelenverfassung der Martyrer am besten beleuchtet. P. de Brébeuf schrieb an seine Obern in Quebec: „Pax Christi. Wir sind im Begriffe, unser Leben dem Dienste unseres Herrn zu opfern. Es scheint, daß Gott die glühenden Wünsche aller hier arbeitenden Patres und Brüder erfüllen will. Ich fürchte zwar, daß meine Sünden mich der ausgezeichneten Gnade des Martyriums unwürdig machen, kann auch nicht glauben, daß alle Arbeiter im Weinberge des Herrn sterben sollen, da es immerhin einige Seelen gibt, welche den Samen des Evangeliums begierig aufnehmen, trotz der Verleumdungen und Verfolgungen, sowie der Verblendung des größeren Teils der Barbaren. Gott sei immerdar gepriesen, daß er uns für den Dienst dieses Landes auserwählt hat... Wenn Sie erfahren, daß der Herr unsere schwachen Mühen oder vielmehr unser Sehnen gekrönt hat, so preisen Sie ihn; denn für ihn wünschen wir zu leben und zu sterben.“[1] Das Martyrerblut ward der Same neuer Christen. Kanada zählt heute acht blühende Kirchenprovinzen. Die französischen Katholiken dieses Landes ließen sich bei der feierlichen Seligsprechung am 21. Juni 1925 offiziell vertreten durch den hochangesehenen

[1] Näheres in: Um blutige Palmen. Ein Lebensbild des sel. P. Joh. de Brébeuf S. J. und seiner Gefährten. Innsbruck 1926.



Aus der Rheinauer Handschrift 71 der Züricher Kantonsbibliothek. 11. Jh.



Ausschnitt aus einem Choralgesangbuch. 15.—16. Jh.

Minister Honoratus Mercier, den Minister derselben Lande, die das Blut der Martyrer getrunken und Zeuge ihres apostolischen Eifers für die Sache der heiligen Kirche gewesen waren.

Acht Tage nach den Martyrern von Kanada, am 5. Juli, ward einer anderen im Purpur des Martyriums leuchtenden Schar die Ehre der Altäre zuteil. Der Heldentod der Koreanischen Martyrer mit ihrem großen Bischof Laurentius Imbert an der Spitze fällt in das Jahr 1839. Die Annalen der Kirchengeschichte Koreas weisen vier glorreiche Daten auf: 1801, 1839, 1846 und 1866. Im Gegensatz zur Missionsgeschichte Kanadas zeigten hier die Eingeborenen große Bereitwilligkeit, in vielen Fällen sogar begeistertes Verlangen, die Lehre Christi aufzunehmen. Das Hindernis war die Regierung, vor allem die heidnischen Fürsten und Beamten, die mit Eifersucht, Zähigkeit und Gewalt ihre Nationalreligion hüten und hochhalten wollten. Im Jahre 1831 hatte die christliche Gemeinde bereits eine solche Entwicklung genommen, daß die Propaganda zu Rom ein unabhängiges Vikariat in Korea errichten konnte. Es wurde einem Institut anvertraut, das sich schon in Zeiten der Verfolgung bewährt hatte, der Gesellschaft für äußere Missionen zu Paris. Dieser Genossenschaft gehörte der erste Bischof von Korea, Monsignore Laurentius Imbert an. Nur zwei Jahre sollte es ihm vergönnt sein, als treuer Hirte inmitten seiner Schäflein zu wirken. Aber diese Zeit genügte, um zwischen Bischof und Volk jenes übernatürliche Band heiliger Glaubens- und Liebesgemeinschaft zu knüpfen, das sie schließlich zu gemeinsamem Leiden und Sterben für Christus drängte. Wie sein göttlicher Meister wurde Bischof Laurentius von einem falschen Bruder verraten. An seinem Namenstag las er zum letztenmal die heilige Messe und stellte sich dann selbst den ihn erwartenden Heiden. Freiwillig folgten seine beiden treuen geistlichen Söhne. Sie hofften, durch ihren Tod die Christengemeinde zu retten, und wollten mit dem Vater sterben. Mit St. Gregor rufen sie in heiligem Frohlocken aus: „Einen Weg zum Siegeskranze, den Tod für Christus ersehne ich.“ Und jene Palme wollen sie erringen, von der es heißt: „Köstlich ist ihre Frucht, erquickend ihr Schatten und ehrenvoll ihr Siegeszweig.“[1] Das ist der Geist des großen römischen Diakons, dessen „Nacht keine Dunkelheit kannte, da alles im Lichte Christi erstrahlte.“[2] Am Feste des hl. Matthäus 1839 wurde Bischof Laurentius mit seinen beiden Getreuen nach unsäglichen Qualen durch Schwertstreich getötet. Fünf Tage später folgten neunundsiebzig koreanische Christen ihrem Bischof in den Martertod nach.

[1] Aus einem Brief der beiden Patres an ihren Bischof. [2] Aus dem Offizium des hl. Laurentius vom 10. August.

Den Missionsmartyrern des Jubeljahres 1925 reihen wir als innigst verwandt zunächst **die Martyrer von Damaskus** an, die am 10. Oktober 1926 unter die Seligen eingereiht wurden. Es war eine gütige Fügung der Vorsehung, daß im Jahr des großen Franziskusjubiläums acht geistlichen Söhnen des Heiligen von Assisi die Ehre der Seligsprechung zuteil wurde. Den hl. Franziskus selbst hatte es gedrängt, Christus bis zum Martertod nachzufolgen. Den Feinden des Kreuzes im Hl. Land das Evangelium zu verkünden mit der Aussicht auf das Martyrium, das war der höchste seiner Herzenswünsche. Die Gewährung blieb ihm versagt. Aber der Gedanke an die Bekehrung der Ungläubigen wirkte in ihm weiter. So sandte er 1217 eine Reihe von Brüdern unter der Führung des Bruders Elias nach Syrien. Von jener Zeit an wurden die Franziskaner im Hl. Land heimisch und erwarben sich um die Verbreitung des Glaubens und die Obsorge für die heiligen Stätten große Verdienste. Ein kultur- und ordensgeschichtlich wertvolles Buch aus der gewandten Feder eines italienischen Franziskaners[1] gibt hierüber Aufschluß. Dem gewählten Auszug des ‚Osservatore Romano' können wir nur die wichtigsten Tatsachen entnehmen, die für das Verständnis der Ereignisse des Jahres 1860 bedeutungsvoll sind.

Die Franziskaner fanden in Syrien ein günstiges Feld der Wirksamkeit unter den Maroniten des Libanon. Schon im frühen Mittelalter hatte dieser Volksstamm mit geringen Ausnahmen den katholischen Glauben angenommen und ihn mit zäher Treue gegen die grausamen mohammedanischen Drusen verteidigt. Papst Sixtus IV. ernannte 1473 durch eine Bulle einen Franziskaner zum Kommissar und apostolischen Nuntius des maronitischen Volkes. Ein flandrischer Franziskaner, P. Grifon, soll sich im fünfzehnten Jahrhundert besonderer Beliebtheit bei den Maroniten erfreut haben. Der Krimkrieg des Jahres 1854 brachte der mohammedanischen Welt eine starke Erschütterung. Eine Folge davon war die rechtliche Gleichstellung aller Untertanen des Türkenreiches. Die den Muselmanen angeborene Verachtung der Christen steigerte sich dadurch zu unversöhnlichem Haß gegen alles, was Christennamen trug. An vielen Orten, zumal an religiösen Zentren kam es zu starken Ausschreitungen. So wurde auch Damaskus, das Auge des Orients, der Schauplatz türkischer Grausamkeit und christlichen Heldenmutes. In der Nacht vom 9. auf den 10. Juli 1860 drang eine wilde Horde in das Franziskanerkloster ein. Beim Nahen der Türken sammelte der Obere, P. Emmanuel Ruiz aus Castilien, seine Mitbrüder und einige Flüchtlinge

---

[1] P. Pellegrino **Paoli**, Die Verkündigung des Glaubens im Hl. Land und in Syrien durch die Franziskaner.

um den Altar der Kirche. Allen erteilte er die Lossprechung; allen spendete er das Brot der Starken und genoß dann selbst die übrigen heiligen Hostien, „um den heiligsten Leib nicht wütenden Hunden auszuliefern.“[1] Die Eindringlinge wandten sich zunächst an die Brüder Massabki, drei Maroniten, die sich als treue Schützer der Christen von Damaskus sowie als ergebene Freunde und Wohltäter der Minderbrüder erwiesen hatten. Darum sollte auch das Franziskanerkloster ihnen zum Vermittler der Martyrerpalme werden. „Wir sind Christen und wollen Christen bleiben; wir fürchten nicht die, welche den Leib töten; denen, die Verfolgung leiden, ist die Krone gesichert“, so bekennen die drei Helden stark und fest ihre Treue zu Christus und seiner Kirche. In wenigen Augenblicken öffneten sich den betenden Martyrern die Tore des Himmelreichs. Ihnen folgten acht Söhne des hl. Franziskus in den Martertod. Ein Seliger aus deutscher Heimat beschloß die Heldenschar: P. Engelbert Kolland aus Ramsau bei Zell in Tirol. Das Seligsprechungsdekret betont seine Heiligkeit des Lebens und Reinheit der Sitten wie seinen scharfen Verstand.[2] Als geweckter Knabe hatte er für vier Jahre Aufnahme in einem Kolleg zu Salzburg gefunden. Aber sein ungezügeltes Temperament, das sich der Hausordnung zuweilen nicht anpassen wollte, führte zu seiner Entlassung. Er studierte indes weiter, erlernte sechs fremde Sprachen, und aus dem ungestümen Studenten wurde schließlich ein stiller Franziskanerpater. Sein Novizenmeister rühmte an ihm einen ungewöhnlichen Geist der Abtötung, der sich mit dem Allergeringsten begnügte. 1855 durfte er sein Gelübde, den Sarazenen Christi Lehre zu verkünden, einlösen. Als Gehilfe eines gewissen P. Cornelius zeichnete sich P. Engelbert durch glühenden Eifer und vor allem durch selbstlose Nächstenliebe aus. „Mein Freund“, so redete er in jener Schreckensnacht den heranstürmenden Türken an, „mein Freund, was tat ich dir Böses, daß du mich töten willst?“ „Nichts, nur weil du ein Christ bist.“ P. Engelbert begreift; er gibt jeden Widerstand auf und läßt sich wie ein geduldiges Lamm zur Schlachtbank führen. „Gibst du deinen Glauben auf und folgst Mohammed?“ „Niemals! Ich bin Christ und Priester; ihr könnt mich töten.“ Im blühenden Alter von dreiunddreißig Jahren ging er freudig zu Christus seinem Herrn in die Glorie ein.

Wir kommen nun zu einem anderen Typus von Missionsmartyrern. Abba Ghebre Michael (1791—1855), Abessyniens erster Sohn im Chor der Seligen, fügt sich in jene Schar der Glaubensboten aus früher Zeit ein, die dem neuen Christentum zugleich einen Hauch ihres eigenen We-

[1] Acta Ap. Sed. XVIII (1926), 412. [2] Vgl. ebd. 411: »Tam eximiae sanctitatis morumque innocentiae, quam acris ingenii vir.«

sens mitteilten. Sein Bild steht vor uns als das eines Gottsuchers in des Wortes tiefster Bedeutung und zugleich in gewisser Hinsicht als Bekenners zum Heil seines Volkes. Schon der hl. Frumentius von Tyrus (gest. 383) hatte einst das Christentum nach Abessynien gebracht. Rasch entstanden blühende Christengemeinden. In der Mitte des sechsten Jahrhunderts verfiel ein großer Teil der Bevölkerung dem Monophysitismus und anderen Irrlehren. Mit der Verbreitung des Islams in den Nachbarländern ward Abessynien mehr und mehr von der christlichen Welt abgeschlossen. Im Laufe des Mittelalters versuchte der Heilige Stuhl immer von neuem die Wiedergewinnung des Landes, jedoch ohne nennenswerte Erfolge. So betrübend lagen die Verhältnisse, als der sel. Ghebre Michael zu Dibo in der Provinz Goggiam 1791 das Licht der Welt erblickte. Wie sein Vater Achilleus wurde er im monophysitischen Bekenntnis erzogen und genoß nach abessynischer Sitte seine Ausbildung in einer Klosterschule. Der religiös veranlagte Jüngling trat selbst in ein monophysitisches Kloster ein. Mit 25 Jahren legte Abba Ghebre Michael — so lautete jetzt sein Name — die Ordensgelübde ab. Der junge Mönch verbrachte seine entbehrungsreiche Studienzeit in mehreren Klöstern, die unter Irr- und Aberglaube noch einige Funken der reinen Lehre Christi, sowie manche Schriften der Väter bargen. Er fühlt sich innerlich unbefriedigt und muß die reine Wahrheit suchen. Ganz sachte führt ihn sein Weg immer weiter weg vom Irrtum der Sekten, immer näher hin zu Christus. Als Mitglied einer abessynischen Gesandtschaft nach Ägypten lernt er einen neapolitanischen Lazaristen kennen, P. Justinus de Jacobis. Dieser Gottesmann erblickte sein Missionswerk darin, durch Leistung wichtiger Dienste das Vertrauen der einheimischen Bevölkerung zu gewinnen, um sie dann zur Wahrheit zu führen. Da die Gesandtschaft in Kairo nicht fand, was sie suchte, lenkt der forschende Mönch, vom Geiste Gottes geführt, den Blick auf Rom. Auf der Überfahrt wird ihm P. de Jacobis zum Verkünder der Lehre Christi. Die Ewige Stadt und die väterliche Güte des Papstes sind für ihn eine eindringliche Predigt über den Glaubenssatz von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

Ghebre Michael findet den Glauben, den er heiß gesucht. Aber mühsam wie der Weg zur Wahrheit war auch der Weg, den er als Bekenner und endlich als Blutzeuge zu gehen hatte. Durch seine Gelehrsamkeit, seinen edlen Charakter und sein von übernatürlichem Glaubenslicht verklärtes Wesen gelang es ihm, vielen seiner Stammesgenossen den Weg zur wahren Kirche zu zeigen. Es galt daher, den verhaßten Gegner zu beseitigen. Abba Ghebre Michael wird von den Schismatikern

eingekerkert und in endloser Qual gemartert. Verfolgungsszenen aus frühchristlicher Zeit erneuern sich. Ergreifend schön sagt das Seligsprechungsdekret: „Größer als die Grausamkeit der Verfolger, welche den Diener Gottes unbarmherzig mißhandelten, war dessen Starkmut im Leiden."[1] Am 28. August 1860 ging seine Seele ein in den Frieden des Herrn. Den Wahrheitssucher und Martyrer Abessyniens nahm Pius XI. am 3. Oktober 1926 in die Schar der Seligen auf und stellte ihn als Vorbild des einheimischen Priestertums in den Missionsländern der Erde auf. Darin liegt die besondere Bedeutung Abba Ghebre Michaels für die Kirche unserer Tage. Hat doch der Hl. Vater durch seine Apostolischen Rundschreiben über die Missionen, durch die Weihe der chinesischen Bischöfe zu Rom im Oktober vorigen Jahres und jüngst wieder durch die Konsekration eines japanischen Bischofs eindringlichst dargetan, wie sehr ihm gerade die Heranbildung eines glaubenseifrigen einheimischen Klerus am Herzen liegt.

Eine weitere Martyrergruppe ist den vorigen anzureihen, Bekenner des Glaubens in besonderem Sinn. Sie wurden alle im Jubeljahr 1926 seliggesprochen: der Jesuit Jakob Sales mit dem Bruder Wilhelm Sautemouche von Aubenas in Frankreich am 6. Juni, die 191 Martyrer der französischen Revolution am 17. Oktober und Natale Pinot, ein französischer Priester, am 31. Oktober 1926. Sie gaben ihr Leben für Christus hin, indem sie mit Festigkeit und Starkmut den katholischen Glauben und die Rechte der Kirche gegen Irr- und Ungläubige verteidigten. Die Martyrer von Aubenas erwiesen sich als mutvolle Bekenner ihres Glaubens an die heilige Eucharistie. Der Bericht über ihr Wirken, Kämpfen und Leiden gewährt einen Einblick in die religiösen Wirren und Verfolgungen der Hugenottenkriege. Die Bluttat fällt schon in das Ende der französischen Religionskämpfe. Es ist das Jahr 1593, in dem Heinrich von Navarra seinen hugenottischen Glauben abschwört. Die im Departement Ardèche gelegene kleine Provinzstadt Aubenas war bereits 1587 von der katholischen Liga zurückgewonnen worden. Dies konnten die Hugenotten nicht verschmerzen. Mitten im Waffenstillstand, am 5. Februar 1593, nahmen sie die Stadt ein. In diesem blutigen Kampfe erlangten P. Sales und sein treuer Gefährte die Krone des Martyriums. Schon mit 22 Jahren hatte sich Frater Jakob den Doktortitel erworben. Mit Rücksicht auf seine ausgezeichneten Leistungen wurde ihm das Studium der Theologie auf der Universität gestattet. Die Zeit der Glaubensspaltung stellte an die zukünftigen Geistlichen große Anforderungen. Der

[1] »Majorem Dei Servus in patiendo fortitudinem quam satellites in percutiendo saevitatem ostendit.« Acta Ap. Sed. XVIII (1926), 409.

angehende Priester und Professor sollte imstande sein, allen heimlichen oder offenen Angriffen auf den Glauben mit Wort und Schrift zu begegnen. Für diese Arbeit war J. Sales ausgerüstet wie kaum ein anderer. Mit dem Fortschritt in der Wissenschaft nahm auch sein Streben nach Vollkommenheit zu. Besonders zeichnete er sich aus durch eine glühende Liebe zum heiligsten Altarssakrament. Sein Gefährte, Bruder W. Sautemouche, gehörte zu jenen einfachen Seelen, die Gottes besonderes Wohlgefallen besitzen und darum oft zu Hohem auserwählt sind. Pater Sales wurde von seinen Obern nach Aubenas geschickt, um dort den katholischen Glauben gegen die Angriffe der hugenottischen Prediger zu verteidigen. Er ahnt und ersehnt sein Geschick. Bruder Wilhelm ist von dem gleichen Verlangen nach dem Martyrium beseelt. Die Palme soll ihnen nicht lange versagt bleiben. Die großen Erfolge von Pater Sales in der Predigt nähren den Haß der Hugenotten. In der Nacht des Sturmes auf Aubenas wird er mit seinem Begleiter ergriffen. Man verlangt den Widerruf bzw. die Preisgabe seiner Auffassung über die heilige Eucharistie. Der Glaubensheld weigert sich, und der Bruder hält treu zu ihm. In wenigen Augenblicken haben die Dolche der Soldaten ihr grausames Werk an den Blutzeugen vollbracht.

Der offizielle Bericht über die feierliche Seligsprechung der Martyrer der französischen Revolution beginnt mit den Worten: „Das ist eine große Schar. Den sechzehn seligen Jungfrauen von Compiègne — den ersten Martyrerblüten aus der Zeit der Revolution — den fünfzehn Martyrern von Valenciennes, den 32 Martyrinnen von Orange gesellen sich heute 191 Martyrer von Paris zu.“[1] Mehr und mehr hatte die französische Revolution eine kirchenfeindliche Richtung eingeschlagen. Schon 1790 waren die Klöster geschlossen und dann im berüchtigten Gesetz der Zivilkonstitution des Klerus fast alle Rechte des Papstes und der Bischöfe aufgehoben worden. Die Geistlichen, die den Eid auf diese Verfügung verweigerten, mußten sich auf das Schlimmste gefaßt machen. Zahlreiche Ausweisungen erfolgten seit April 1792; die Gefängnisse füllten sich mit Bekennern, die treu zu ihrer Kirche standen. Vom 2.—7. September wurden 12000 Männer und Frauen hingemordet, darunter 400 Priester. Vor einigen Jahren hat der Pariser Erzbischof nach vorausgegangener Untersuchung 213 dieser Opfer zur Seligsprechung empfohlen. Nach sorgfältiger Prüfung Roms konnte der Hl. Vater bei 191 Blutzeugen die erbrachten Beweise als genügend erklären und ihnen die Ehre der Altäre zuerkennen. Unter diesen, die teils im alten Karmelitenkloster, teils im Benediktinerkloster St. Germain, teils im Seminar St. Firmin und im

[1] Osserv. Rom. am 17. Okt. 1926.

Gefängnis La Force vollendeten, waren drei Bischöfe, viele Priester und Ordensleute und einige Laien. Uns Benediktiner erfüllt es mit besonderer, dankbarer Freude, daß auch drei Söhne des Patriarchen von Montekassino ihr Bekenntnis der Treue gegen die heilige Kirche und den Orden mit ihrem Blute besiegelt haben. Dom Ambrosius Augustinus Chevreux, der letzte Generalabt der Maurinerkongregation, hatte am 14. Mai 1744, erst sechzehnjährig, zu St. Florent de Saumur die heiligen Gelübde abgelegt. Er wurde 1755 Lehrer der Philosophie und zwei Jahre später Professor der Theologie in der Abtei St. Germain-des-Prés. Sein Wirken als Visitator der Tolosanischen Ordensprovinz und in der Bretagne erhielt durch die einstimmige Wahl zum Generalabt 1783 die allgemeine Billigung. Als die Verfolgung ihren Anfang nahm, erklärte Dom Chevreux seinen festen Willen, das Ordensleben so lange weiterzuführen, als es ihm möglich wäre. Seine Sorge, dem Hl. Stuhl bei jeder Gelegenheit seine Ergebenheit zu beweisen, sowie das Breve Pius' VI. anläßlich seiner ersten Wahl zum Generalabt weisen darauf hin, daß dieses Haupt der großen Kongregation vom hl. Maurus würdig war jener Glorie des Martyriums, die er mit so vielen geistlichen Würdenträgern teilen sollte. Dom Chevreux hatte bei einer frommen Dame Zuflucht gesucht; aber er konnte den Nachstellungen der Behörde nicht entgehen. Er wurde festgenommen und in das ehemalige Karmeliterkloster zu Paris verbracht. Sein Neffe, Dom Ludwig Barreau de la Touche, seit 1779 ebenfalls Professe von St. Florent, wirkte längere Zeit als Professor der Mathematik im Kolleg zu Sorèze. Nach Schließung des Klosters begab er sich nach Paris, wo bald seine Festnahme erfolgen sollte. Im Gefängnis traf er ganz unerwartet mit seinem Oheim, Dom Chevreux, sowie dem Prior von Saumur, Dom René J. Massey zusammen. Dieser war Mönch des Klosters der hl. Melania zu Rennes. Vor seiner Ernennung zum Prior, welches Amt er lange Jahre bekleidete, war Dom Massey als Theologieprofessor am Kolleg St. Serge zu Angers tätig.

Über das Martyrium von Dom Chevreux und Dom Barreau sind uns keine Einzelheiten bekannt. Dom Massey fiel an der Seite eines jungen ungarischen Priesters, der durch den Schutz eines treuen Soldaten dem sicheren Tode entging. Diesem Priester gelang es, über Rouen nach London zu entkommen. Er schrieb später seine Erinnerungen auf und gedachte dabei auch seines Leidensgefährten, des Benediktiners Dom Massey, worauf sich unser Gewährsmann stützt.[1] „Der 2. September war der große Schreckenstag. Der Vormittag verlief wie gewohnt seit meinem

[1] Alle Angaben über die drei Benediktiner-Martyrer sind dem genannten Buch von F. Rousseau: Moines Bénédictins martyrs etc. 101—104 entnommen.

Eintreffen im Gefängnis. Wir beteten ... Gegen 3 Uhr kündigte man uns wie alltäglich den gemeinsamen Spaziergang im Garten an. Ich hatte die Ehre, an der Seite des tugendhaften Erzbischofs von Arles gehen zu dürfen.[1] Etwa nach einer Stunde hörten wir ein großes Geschrei. Gleich darauf bemerkten wir, daß mehrere wütende Revolutionäre aus den benachbarten Fenstern ihre Gewehre auf uns richteten. Unsere Stunde war gekommen. Wir erteilten uns gegenseitig die Absolution. Ich eilte zur kleinen Muttergotteskapelle und fand dort bereits eine Gruppe meiner hochwürdigen Mitbrüder. Es wurde mit Gewehren und Pistolen auf uns geschossen. Dann mußten wir uns unter stetem Gewehrfeuer gemeinsam in die Kirche begeben. Bei diesem Marsch fiel dicht neben mir der Benediktinermönch Dom Massey. Ich hatte den Schmerz, ihm gar keine Hilfe leisten zu dürfen." Soweit der Bericht des Augenzeugen. Dom Massey hatte schnell die Krone erreicht. Die übrigen wurden zur Kirche geführt, wo neben dem Hochaltar ein Richterstuhl aufgeschlagen war. Da sie den Eid auf die Zivilkonstitution verweigerten, tat bald der Henker sein blutiges Werk. So mögen wir uns die letzten Augenblicke und das Martyrium der beiden andern Söhne St. Benedikts vorstellen. Die drei glorreichen Bekennermönche haben gleich der großen Schar ihrer Gefährten in vollstem Sinne „an Christi Leiden durch Geduld teilgenommen, um auch Genossen seiner Herrlichkeit werden zu dürfen", wie so schön der Prolog der Benediktinerregel schließt.

Der selige Martyrer Natale Pinot, ein französischer Priester und Pfarrer zur Zeit der Revolution, der am 31. Oktober 1926 seliggesprochen wurde, ist so recht der Typus des Martyrerbekenners nach Art des Urchristentums. Schon auf Erden war er heimisch im Reiche des Sohnes der Liebe. Darum konnte er voll Langmut und Ausdauer die kalten Schreckenstage überwinden und voll freudiger Hoffnung dem Martertod entgegensehen. Das Seligsprechungsdrekret drückt diese innere Verfassung des christusbegeisterten Priesters einzig schön aus: „Furchtlos vernahm er die Todesbotschaft und eilte mit freudiger Miene zur Stätte der Hinrichtung." Als die Schergen ihn ergriffen, hatte Abbè Pinot gerade die heiligen Gewänder angelegt, um das Opfer des Neuen Bundes darzubringen. Die Revolutionäre verordneten, daß er mit dem Meßgewand bekleidet das Schafott besteigen solle. Was ihm als Hohn zugedacht, ward ihm zur höchsten Ehre. Im Gewande Christi, des ewigen Hohenpriesters, steht er vor dem Opferaltar. Und voll des Hl. Geistes beschließt er sein priesterliches, gottgeweihtes Leben mit den Eingangsworten der heiligen Messe: „Ich will hintreten zum Altare Gottes, zu Gott, der

[1] Jean Marie du Lau, Erzbischof von Arles, getötet den 2. September 1792.

meine Jugend erfreut." Dann steigt er hinauf, um sich selbst als Opfer für den heiligen Glauben darzubringen.

2. Bekenner

Den seligen Martyrern schließen sich Bischöfe, Priester und Ordensmänner an, deren Lebenswandel ein unblutiges Glaubensbekenntnis und Opfer gewesen war. Der kirchlichen Hierarchie entsprechend wenden wir uns darum diesen neuen Seligen vom Stande der Bischöfe, Weltpriester nnd Kongregationsstifter zu. Die Bedeutung Bischof Vincenzo Maria Strambis (1765—1824) für unsere Zeit liegt in seinem Gehorsamsgeist und seiner selbstlosen Hingabe an den Stellvertreter Christi auf Erden. Er gehörte der Kongregation der Passionisten an, die vor einem Jahrhundert gerade als frische Blüte am Baum der Kirche aufgesproßt war. Aus den Händen des Stifters, des hl. Paul vom Kreuz, hatte er das Ordensgewand empfangen. In Rom und Unteritalien entfaltete der glühende Liebhaber des Kreuzes eine reichgesegnete Predigt- und Missionstätigkeit. Gegen seinen Willen wurde P. Vincenzo auf den Bischofsstuhl von Macerata berufen. Von hier vertrieben ihn die Wirren der Napoleonischen Zeit. Nach zehnmonatlichem Exil konnte der mutige Glaubensbekenner in seine Diözese zurückkehren. Dem Wunsch Pius VII. folgend, erhob Bischof Strambi in Rom selbst den eindringlichen Mahnruf zur Einkehr und Besserung. Wegen seiner treuen Hingabe an den Päpstlichen Stuhl ernannte ihn Leo XII. 1823 zu seinem Berater. Als der Papst, der berufen schien, seiner Herde nach schwerer Prüfungszeit den Frieden wiederzugeben, ernstlich erkrankte, bot Bischof Vincenzo dem Herrn sein Leben für ihn dar. Gott nahm das Opfer an, und Leo XII. genas, während der heiligmäßige Oberhirt am 1. Januar 1824 den Ruf des Herrn zur ewigen Heimat vernahm. Am 26. April 1925 wurde ihm im St. Petersdome zu Rom erstmals die Würde und Huldigung öffentlicher Verehrung als Seliger zuteil.

Acht Tage vorher hatte die erste dieser „wahrhaft katholischen Feiern"[1] des Jubeljahres 1925 am Weißen Sonntag den großen sozialen Bischof von Bobbio, Antonio Maria Gianelli, in die Schar der Seligen unserer Kirche eingereiht. Um die Bedeutung dieses Mannes in etwa würdigen zu können, müssen wir uns die kulturellen Verhältnisse Norditaliens im ersten Jahrzehnt des neunzehnten Jahrhunderts vergegenwärtigen. Durch die Revolution und die Napoleonischen Kriege hatten Unglaube und Sittenlosigkeit in erschreckender Weise zugenommen. Oberitalien war in den Händen der französischen Regierung. Mehrere Bistümer,

[1] Osserv. Rom. 19. April 1925.

unter ihnen auch die Diözese Bobbio, entbehrten des Oberhirten; die Ordensleute waren vertrieben, die Priester ihrer Güter und Rechte beraubt, die Verkündigung des Wortes Gottes somit sehr erschwert. Als endlich Papst Pius VII. 1814 in das befreite Rom zurückkehren konnte, erhielt Bobbio in Monsignore Volpi einen trefflichen Oberhirten. Leider war sein Pontifikat nur der kurze Beginn einer besseren Zeit. Die doppelte Vakanz von zwei Jahren, welche der kurzen Regierung des Bischofs Cavalleri vorausging und folgte, zerstörte zum großen Teil das mühsam Erreichte. Gott erhörte das Flehen vieler frommer Priester und Gläubigen, da im Jahre 1838 der Erzpriester von Chiavari, Antonio Gianelli, die Leitung der Diözese Bobbio übernahm. Stark und milde verwaltete dieser sein hohes Amt. Mit glühendem Eifer arbeitete er an der religiösen und kulturellen Hebung des Sprengels. Selber vormals Seminarprofessor in Genua, reformierte er das Priesterseminar, verordnete die jährliche Vornahme geistlicher Übungen seitens des Klerus und leitete dieselben mehrere Male persönlich. An allen Sonntagen erklärte er dem Volk in seiner Kathedrale die hl. Schrift und den Katechismus, visitierte des öfteren alle Pfarreien seines Bistums und hielt zwei Diözesansynoden ab. Bischof Antonio gründete auch eine religiöse Genossenschaft (Beatae Mariae Virginis ab Horto), die sich dem Unterricht der weiblichen Jugend widmen sollte. Gott hatte seinem Diener in besonderem Maße die Gabe des Wortes verliehen. Die innere Ergriffenheit, welche aus seinen Predigten sprach, teilte sich so sehr den Zuhörern mit, daß sie von wirksamer Zerknirschung und Reue erfaßt wurden. Seiner Gottes- und Nächstenliebe gelang es, die hartnäckigsten Sünder zu gewinnen. Waffen, schlechte Bücher wurden dem Bischof freiwillig eingehändigt, Streitigkeiten geschlichtet, Ärgernisse beseitigt. Neues christliches Leben blühte in Bobbio auf. Bischof Gianelli führte selbst ein Leben strengster Aszese, worin er St. Columban, den heiligen Apostel der Stadt Bobbio, als sein Vorbild betrachtete. Unerwartet schnell wurde der erst 57jährige, heiligmäßige Gottesmann vom Felde seiner segensreichen Wirksamkeit abberufen. Nur acht Jahre hatte er sein Bistum regiert, freilich gesegnete Jahre mühsamer Aussaat. Die kostbaren Früchte durften und dürfen noch heute seine Nachfolger an der Stätte des hl. Kolumban ernten.

Vom Grabe des seligen Bischofs Gianelli pilgern wir nach der Hauptstadt von Piemont. Zweier Apostel der Nächstenliebe darf sich das Turin des neunzehnten Jahrhunderts rühmen. Don Bosco, der Gründer der Salesianerkongregation, und Giuseppe Cafasso, ein schlichter Weltpriester, brachten Gott das Opfer ihres Lebens dar im Dienste der notleidenden Menschheit. Sehr charakteristisch beschreibt Don Bosco sein

erstes Zusammentreffen mit Cafasso. Er zählte damals zwölf, Cafasso sechzehn Jahre. „An der Kirchtüre stand ein junger Kleriker von schmächtigem Aussehen, aber mit leuchtendem und liebevollem Blick. Ich fühlte ein solches Verlangen, mit ihm zu sprechen, daß ich mich ihm näherte und ihn also anredete: ‚Signor Abate,[1] möchten Sie etwas sehr Schönes sehen? Wir haben nämlich ein großes Volksfest. Wenn Sie wollen, führe ich Sie hin.‘ Er winkte mir freundlich, näher zu kommen. Ich gehorchte. Er fragte mich gütig nach meinem Alter, meinen Studien usw. Herzlich gern antwortete ich auf alle Fragen. Dann wiederholte ich mein Angebot, ihn zu einer Sehenswürdigkeit unseres Festes zu führen; denn ich wollte ihn gleichsam für seine Liebenswürdigkeit entschädigen. ‚Mein lieber Freund‘, lautete die Antwort: ‚Die Schauspiele der Priester sind die heiligen Funktionen der Kirche. Je andächtiger wir sie vornehmen, um so bleibendere Wirkung werden sie haben. Unsere Neuheiten sind die Übungen unserer heiligen Religion. Sie bleiben immer neu, und deshalb sollen wir häufig Gebrauch von ihnen machen; siehe, ich stehe hier und warte, bis die Kirchtüre geöffnet wird.“

Zwei Apostel lernten sich hier kennen, deren Begegnung bedeutsam war. Der ‚Signor Abate‘ wurde später Don Boscos vertrautester Freund und Ratgeber in den Schwierigkeiten, mit denen das neue Institut der Salesianer in seiner Entstehungszeit zu kämpfen hatte. Don Cafasso lebt im piemontesischen Volksmunde unter dem Titel ‚der Galgenpriester‘ fort. In der Tat ist damit sein sozial-karitatives Wirken charakterisiert. 26 Jahre war er Gefängnisseelsorger in Turin. Was seine mitleidsvolle, zarte Liebe hier vollbracht, ist in das Buch des Lebens geschrieben. In hohem Maße besaß er die Gabe der Unterscheidung und erkannte, vom Geiste Gottes geleitet, wo und wie er eingreifen mußte, um der Sünderseele, die oft nur ein Gefäß der Schuld und der Verzweiflung war, Erlösung zu bringen. Er geleitete 68 Verurteilte zum Tode. Seine Gottesliebe wandelte den armen Verbrecher so um, daß er freudig das Opfer seines sterblichen Lebens als freiwillige Sühnung Gott darbrachte. Auch dadurch hat sich Dom Cafasso ein bleibendes Verdienst erworben, daß er den rigoristischen Grundsätzen des immer noch schleichenden Jansenismus, zumal als Rektor des bischöflichen Konviktes, entgegenwirkte. Das eifrige Studium und die nachdrückliche Empfehlung der Moral des hl. Alphons von Liguori leistete ihm dabei gute Dienste. Es gelang seinem ernsten Bemühen, einen kirchlich gesinnten Klerus heranzubilden, dessen einziges Ziel und Streben darin bestand, Christi Herrschaft in den Seelen zu begründen und zu festigen. Darin liegt die Bedeutung Don Cafassos

[1] Mit Abate werden in Italien auch die Weltgeistlichen angeredet.

auch für unsere Zeit. Schon Papst Pius IX. erkannte gelegentlich einer Audienz der Turiner Kanoniker diese segensreiche Frucht seiner Tätigkeit an. Ein anderer Pius erhob am 3. Mai 1925 dieses Vorbild priesterlichen Lebens und Wirkens zur Ehre der Altäre.

Wir haben unsere Aufmerksamkeit nun zwei Kongregationsstiftern zuzuwenden. Beide sind Söhne der französischen Nation. Der selige Andreas Hubertus Fournet (1752—1834) war ein Apostel sozialer Fürsorge, Peter Julius Eymard (1811—1868) der „Priester der Eucharistie". Abbé Fournet, Seelsorger des Städtchens Maillé unweit Poitiers, gründete nach langer, fruchtbarer Pastoralarbeit eine Schwesternkongregation, die es sich zur Aufgabe setzte, den Armen, Greisen und Kindern in leiblicher und geistiger Not beizustehen. Mit klarem Blick erkannte „der Hirt der Seelen in düsterer Zeit"[1], daß angesichts der langen Verfolgungszeit und Verwaisung der Pfarreien die Kraft der Priester allein nicht mehr ausreiche, um namentlich die Jugend wieder christlich zu machen und im Glauben zu stärken. Nur eine Vereinigung vieler gottgeweihten Seelen könne durch ihr gemeinsames Beispiel und Gebet auf das Volk wirken. Es waren tatsächlich auch in Maillé mehrere fromme Damen, die unter sich eine kleine Vereinigung bildeten und sich dem Pfarrer für seine seelsorglichen Zwecke zur Verfügung stellten. Unter diesen Damen befand sich Madame Elisabeth Bichier des Ages, die von der Vorsehung ausersehen war, gemeinsam mit dem Seligen die Kongregation der „Töchter des heiligen Kreuzes" zu gründen. Der Mitarbeiterin Abbé Fournets hat die Kirche bereits die Auszeichnung einer ehrwürdigen Dienerin Gottes verliehen. Die kleine Kommunität der Damen von Maillé bildete sich unter der umsichtigen Leitung Fournets bald zu einer blühenden eigentlichen Genossenschaft aus und wurde 1814 von der kirchlichen Behörde anerkannt. Die Verlegung des Mutterhauses nach La Puye veranlaßte auch den greisen Gründer und geistlichen Leiter der Kongregation, seine Pfarrstelle aufzugeben. In La Puye wirkte er noch volle vierzehn Jahre im Dienste seiner Ordensstiftung. Am 13. Mai 1834 machte ein heiligmäßiger Tod dem gesegneten, von hohem Vollkommenheitsstreben getragenen Erdenwirken Abbé Fournets ein Ende. Die Seligsprechung erfolgte am 16. Mai 1926.

Zu La Mure in der stillen Dauphinée erblickte ein anderer Gottesmann des neunzehnten Jahrhunderts das Licht der Welt: Peter Julius Eymard, der Apostel des allerheiligsten Sakramentes (1811—1868). Seine Jugendzeit war ein hartes Mühen, um unter tausend Schwierigkeiten zur ersehnten Priesterwürde zu gelangen, sein Priesterleben selbst

[1] »Animarum pastor in medio nebulae constitutus«. Acta Ap. Sed. XVIII (1926), 217.

ein restloses Sichhinopfern, um den in der Eucharistie verborgenen Gottmenschen von neuem als Haupt der christlichen Gesellschaft einzusetzen. Von der gemeinsamen öffentlichen Anbetung des sakramentalen Gottes erhoffte der „Priester der Eucharistie" eine durchgreifende Erneuerung der katholischen Welt in religiöser wie sozialer Hinsicht. Er gründete darum die Kongregation der „Priester von der Ewigen Anbetung" zu ständiger Verehrung des eucharistischen Gottes, die 1863 von Pius IX. bestätigt wurde. 57 Jahre nach dem seligen Heimgang des Vorkämpfers der eucharistischen Kongresse verordnete die Kirche offiziell seine Verehrung durch die feierliche Erhebung auf die Altäre am 12. Juli 1925.

3. Jungfrauen

Neben diesem männlichen Ideal des für Christus und seine Kirche kämpfenden Streiters, das im Martyrium und Bekennertum seinen Ausdruck findet, steht das Ideal bräutlicher Jungfräulichkeit. „Die Jungfrauen sind die Blumen im Garten der Kirche, ihre Zierde und ihr Schmuck voll von geistlicher Anmut, ihre Freude, ihr Lob und ihre Ehre in Reinheit und Unversehrtheit," schreibt der hl. Cyprian.[1] Der Martyrer bekennt sich durch das Opfer des Lebens restlos zu Christus, die Jungfrau durch den Verzicht auf irdische Liebe und die Ganzhingabe ihres Sinnes an den himmlischen Bräutigam. Christus weiht und heiligt die Unversehrtheit der Jungfrau und macht sie geistig fruchtbar. Martyrium und Jungfräulichkeit setzen den Heroismus und das Ganzopfer der Liebe voraus. Diese beiden Ideale vereinigen sich in der Martyrin-Jungfrau zur leuchtenden Doppelkrone der Heiligkeit.

Die Leidensgeschichte der seligen Martyrinnen von Orange, die am 10. Mai 1925 verherrlicht wurden, scheint die Verwirklichung des Herrenwortes (Matth. 10, 18—20) zu sein: „Um meinetwillen werdet ihr vor Statthalter und Könige geführt werden, zum Zeugnis für sie und die Heiden. Wenn man euch ausliefert, so macht euch keine Sorge, wie oder was ihr reden sollt. In jener Stunde wird euch eingegeben, was ihr reden sollt. Denn nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet." In den gottlosen Richtern von Orange zur Zeit der großen Revolution lebten die heidnischen Präfekten wieder auf, und in den heldenhaften Jungfrauen erstanden jene verehrungswürdigen Gestalten der ersten christlichen Jahrhunderte vor unseren Augen, deren Heldentaten und Heldenworte sich als heiliges Vermächtnis fortpflanzen von Geschlecht zu Geschlecht. Hochgemut und männlich stark schritten sie zum Martyrium, „als wären sie zu einem

[1] De disciplina et habitu virginum. Migne, Patr. lat. 4. Bd. 443.

Hochzeitsmahl geladen", heißt es im Offizium der hl. Agatha. „Tue, was dir obliegt", sagt eine einfache Laienschwester zum Henker; „heute abend werde ich Tischgenossin der Engel sein."[1]

Als erste bestieg das Schafott die schon erwähnte und früher behandelte Benediktinerin Maria Rosa de Loye aus dem Kloster der Himmelfahrt Mariä zu Carderousse, das in den Hugenottenkriegen des sechzehnten Jahrhunderts den vertriebenen Bekennerbischöfen von Orange jahrzehntelang als Zufluchtsstätte gedient hatte. Am 10. Mai 1794 wurde die tugendhafte Ordensfrau, die seit Aufhebung der Klöster bei ihren Angehörigen ein erbauliches Leben führte, zusammen mit Klosterfrauen von Bollène und einem Domherrn eingekerkert. Im düsteren Gefängnis von Orange trafen sie mit anderen Opfern, Ursulinen und Schwestern von der Anbetung, zusammen, so daß der Kerker zu einem Kloster umgewandelt schien. Nach ernster Vorbereitung unter frommer Sammlung und gemeinsamem Gebet trat am 6. Juli die Benediktinerin als erstes Opfer zusammen mit dem Domherrn Lusignan den Gang zum Martyrium an. Mit heiliger Freude gingen sie in den Tod und zeigten ihren Gefährtinnen den Weg zum wahren, ewigen Leben. Ohne Zögern folgten ihnen diese und erlangten die Siegespalme.

Das unblutige Martyrium der Liebe haben fünf kluge Jungfrauen vollbracht,die zur Ehre der Altäre erhoben wurden. Vier von ihnen sind Kongregationsstifterinnen: Lucia Filippini (1672—1732), Johanna Antida Thouret (1765—1826), Bartholomäa Capitanio (1807—1833) und Maria Michaela vom heiligsten Sakrament (1809—1865). Dazu kommt noch das schlichte, zum Zeugen großer Wunder erkorene Hirtenmädchen von Lourdes, Bernadette Soubirous (1844—1879).

Lucia Filippinis Namen kann man nicht nennen, ohne des großen Kardinals Antonio Barbarigo (gest. 1706) zu gedenken, der ihre Seele leitete, ihrem gottgeweihten Leben die Richtung gab und mit ihr das Werk der sog. Maëstre Pie schuf. Antonio Barbarigo, Titularerzbischof von Corfu, dann Kardinal und Bischof von Montefiascone und Corneto, wurde durch sein überaus gesegnetes pastorales und soziales Wirken eine wahre Zierde der Kirche des siebzehnten Jahrhunderts. Gelegentlich einer Visitation der Heimatgemeinde Lucia Filippinis lernte der Kardinal das bescheidene, außergewöhnlich begabte junge Mädchen kennen. Er ließ sie durch Schwestern unterrichten, um durch sie seine Pläne zu verwirklichen: in einer guten christlichen Erziehung sollten zahlreiche Kinder die Grundlage für ein neues religiöses Leben erhalten. Das anfängliche

[1] Diese und die folgenden Mitteilungen sind den urkundlichen Aufzeichnungen von J. Méritan: Le 32 Martire de Orange, entnommen.

Widerstreben der demütigen Jungfrau wußte Barberigo mit väterlicher Liebe zu besiegen. Beide bauten gemeinsam das Werk christlicher Erziehung auf, dessen Trägerinnen sich nach dem Namen der Seligen Maëstre Pie Filippini nennen. In opfervollster Arbeit gründete die Stifterin Schulen in allen größeren Orten ihrer Diözese, unterrichtete die Kinder und bildete vor allem fähige junge Mädchen heran, die als Lehrerinnen ihr Werk ausbauen sollten. Als ihr Ruf nach Rom drang, berief sie Papst Clemens XI. zu gleicher Wirksamkeit 1707 in die Ewige Stadt. Sie sammelte auch ihre ehemaligen Schülerinnen um sich, bevor sie in den Ehestand traten, und bereitete sie würdig vor auf dieses wichtige Sakrament, das die christliche Familie begründen soll. Auch verheiratete Frauen ließen sich von ihr den Weg der Gottes- und Nächstenliebe führen. So verzehrte sie sich in rastloser, stets opferbereiter Arbeit. L. Filippini war ein großer, weitschauender Geist, eine wahrhaft apostolische Frau, deren soziale Gedanken und Fragen teilweise erst heute in ihrem Sinne so recht erfaßt und beantwortet wurden.

»Filia Petri« ist der Ehrentitel der französischen Kongregationsstifterin Johanna Antida Thouret. Sie erhielt ihn um ihrer Treue willen gegen den Nachfolger des hl. Petrus zu Rom. Die Selige hatte sie bewährt in einem schweren Ringen gegen den Bischof von Besançon, einen in den Fesseln des Gallikanismus völlig verstrickten Mann. J. A. Thouret hatte in früher Jugendzeit ihre Jungfräulichkeit Gott geweiht. Dem ungewöhnlich anziehenden Mädchen trat immer wieder die Lockung irdischer Liebe entgegen. Aber gleich einer hl. Agnes antwortete die Jungfrau: „Ich gehöre Gott, das ist meine Ehre. Ihm allein will ich für immer angehören.“ Standhaft ertrug sie auch die Prüfungen und Verfolgungen der Revolution: Vertreibung aus dem Ordenshause in Paris, das sie 1787 betreten hatte, Gefahren im Dienste der Nächstenliebe, Flucht aus dem Vaterland, Wanderungen durch fremde Länder und endlich den schwierigen Wiederaufbau des Gotteswerkes in der Heimat. Die jungfräulich starke Liebe zu Christus gab ihr die Kraft zum schweren Kampf gegen ihren kirchlichen Obern, den erwähnten Bischof von Besançon, der ihre kindliche Ergebenheit gegen den Papst, mit dem sie die Abänderung und Genehmigung ihrer Statuten entgegennahm, scharf verurteilte. Aber Gott stand ihr zur Seite und segnete ihre Demut und Treue reichlich. Ihre Stiftung, die Genossenschaft der Caritasschwestern, ist heute in Frankreich, England, der Schweiz und Italien weit verbreitet und wirkt Großes in Ausübung der Nächstenliebe. Die treue Braut Christi und ergebene Tochter des hl. Petrus, die im Jahre 1826 starb, wurde ein Jahrhundert nach ihrem Heimgang auf die Altäre erhoben.

„Ich will heilig werden. Ich will eine große Heilige werden. Ich will schnell heilig werden," das war zunächst das ehrgeizige Verlangen des Kindes Bartholomäa Capitanio, dem im Spiel das Los gezogen wurde, eine Heilige zu werden. Ein starker Wille und eine unstillbare Sehnsucht nach dem Höchsten ließen dieses leidenschaftliche Kindesverlangen zur treibenden Kraft eines ganzen Lebens werden. Mit ungewöhnlicher Energie bekämpfte das heranreifende Mädchen seinen größten Fehler, die Ruhm- und Ehrsucht, und fand in heißem Kampfe die wahre Demut des Herzens. Im Klarissenkloster des Heimatstädtchens Lovere in Oberitalien wurde Bartholomäa zur Hilfslehrerin ausgebildet, ohne die erworbenen Kenntnisse zunächst verwerten zu können. Die Eltern riefen sie nach Hause zurück, wo sich die Tugend Bartholomäas in sechs schweren Leidensjahren erproben sollte. Ihrer heldenhaften Geduld, übernatürlichen Klugheit und nie versagenden Opferliebe gelang es, den jähzornigen und dem Trunke ergebenen Vater allmählich zur inneren Umkehr zu bewegen. Nach dessen erbaulichem Tode konnte Bartholomäa dem inneren Zuge ihres Herzens folgen und sich ausschließlich dem Lehrberuf widmen. Nach bestandener staatlicher Prüfung eröffnete sie in Lovere eine Schule und ein Sonntagsheim für größere Mädchen. Bald entwickelte sich die kleine Anstalt zu einer wahren Segensstätte für das Städtchen und die nähere Umgebung.

Noch ein weiteres Feld sozial-karitativer Tätigkeit eröffnete sich der zielbewußten, jungen Italienerin. Ihrem klugen Eingreifen verdankt das kleine Krankenhaus zu Lovere, dessen Leitung sie selbst übernehmen mußte, sein Entstehen. Indessen schritt ihr inneres Leben immer weiter voran. Im Jahre 1832 wollte sie durch die Gründung einer Frauengenossenschaft das begonnene Werk der Kindererziehung, Armen- und Krankenpflege auf breitere Grundlage stellen. Mit einer Gefährtin legte sie in freudigem Vertrauen auf Gott die üblichen Ordensgelübde in die Hände ihres Pfarrers ab. Vor ihr stand klar und bestimmt die ganze Weiterentwiklung der zukünftigen Kongregation, deren Entfaltung sie indessen selber nicht erleben durfte. Bartholomäas Aufgabe war erfüllt, die Zeit ihres Lebens abgelaufen. Wenige Monate nach der Gelübdeablegung und dem Einzug ins Klösterlein lag die Stifterin im Sterben (1833). Ein letztes Mal offenbarte sich ihr willensstarker Geist. „Alles ist möglich mit Gottes Hilfe. Wenn ich im Paradies bin, kann ich mehr helfen als auf Erden", so sagte sie vertrauensvoll. Ihr Werk wuchs wie von selbst weiter. Heute zählt die Genossenschaft der italienischen Suore di carità über sechstausend Schwestern in mehr als 500 Häusern, die sich mit Vorzug der Armen- und Krankenpflege widmen.

Durch das Leben der Jungfrau geht ein großer Zug. „Bartholomäa eilte dem Tode entgegen, aber ganz erfüllt von dem übernatürlichen Leben, das sie von ihrem Bräutigam empfing."[1] Sie eilte mit jungfräulich-starkem Schritt zur Höhe der Vollkommenheit und zur Vollbringung der Aufgabe, die Gott ihr gestellt. Das konnte sie, weil sie Christus in sich trug und durch ihn die Kraft empfing, im blühenden Alter von 26 Jahren ihre Lebensaufgabe zur Vollendung zu bringen.

Diese Christusliebe trieb auch die hochadelige spanische Donna Addolorata Michelina Desmaisières Lopez de Vicastillo (1809—1865) an, ihren Titel, ihre Güter und Besitzungen zu einem großzügigen Hilfswerk für gefährdete und arme Frauen zu verwenden. Die Herkunft aus altem Adelsgeschlecht verleiht dem Heiligkeitsstreben der sel. Michelina vom heiligsten Sakrament eine besondere Prägung. Sie rechnete es sich zur Ehre, die ererbten Traditionen eines ritterlichen und religiösen Geschlechts hochzuhalten, in sich zu verstärken und zu verklären. Das ganze Leben der »Madre Sacramento« war Anbetung des in der Eucharistie verborgenen Heilandes, Dienst der Armen und Niedrigen. Beides ist eins; denn das Ausstreuen einer Segenssaat von reinster Güte unter den Verirrten ist Gottesdienst, und die Verehrung der heiligen Eucharistie ist wirksamste Nächstenliebe. Dies war der Weg der Heiligung für die sel. M. Michelina vom heiligsten Sakrament, die Pius XI. am 7. Juni 1925 unter die Seligen aufnahm. Er ist es auch für die von ihr gegründete Schwesterngenossenschaft von der ewigen Anbetung geblieben.

Mit der Erhebung der sel. Bernadette Soubirous in den Chor der Seligen stellt die Kirche den Gläubigen ein wunderbares Beispiel verborgener Tugend vor Augen. Maria, die unbefleckte Jungfrau, erwählt das bescheidene Hirtenmädchen als Werkzeug zur Vermittlung der Gnaden. Je mehr Bernadette durch die Wunder der Erscheinung an der Grotte zu Lourdes bekannt wird, um so mehr wächst ihr Verlangen nach einem Leben gänzlicher Verborgenheit in Christus. Diese heilige Sehnsucht führt sie in das Kloster der barmherzigen Schwestern zu Nevers. In jener reinen Atmosphäre sollte sich die Lilie Mariens in ihrer vollen Schönheit entfalten. „Ich bin gekommen, um mich zu verbergen." In der Tat kannte Schwester Maria Bernarda nur den einen Ehrgeiz, sich selbst zu verleugnen und zu vergessen. Es schien, als habe die Jungfrau der Jungfrauen sie mit einem Panzer der Demut gewappnet. Die treue Magd des Herrn erreichte nur ein Alter von 35 Jahren (gest. 14. April 1879). Am 14. Juni 1925 wurde sie von Papst Pius XI. feierlich seliggesprochen.

---

[1] Vita della Beata Bartolomea Capitanio (Venezia 1926), 287.

Wir haben versucht, einen Blick zu tun in das von übernatürlicher Fruchtbarkeit überströmende Leben der neuen Seligen unserer Kirche. Dieses Leben ist zugleich ein Leben reichster Mannigfaltigkeit. Der eine Geist Christi wirkt sich so vielgestaltig aus, als jede Einzelseele dem besonderen Gnadenruf Gottes entspricht. Wir lieben und verehren die Heiligen und Seligen, weil uns in ihnen Gott selbst begegnet; seine Allmacht und Herrlichkeit leuchtet in diesen auserwählten Kindern Gottes auf. Daher leitet sich unser Vertrauen auf ihre Fürbitte. Denken wir gar an die ganze, große Gemeinschaft der Heiligen, so weitet sich unser Herz. Wir Glieder der streitenden Kirche sind nicht auf uns allein gestellt. Immerdar ist Christus, das Haupt, bei uns, und alle Glieder der triumphierenden Kirche sind uns in besorgter Liebe zugetan. Geheimnisvolles Gnadenleben flutet durch unsere Gemeinschaft, die Kraft befruchtender Liebe, die Kraft der Erneuerung und Beseligung.

Die Mystik der Jahreszeiten

Die uralte Verknüpfung von Natur und christlichem Festjahr stellte in frühchristlicher Zeit, etwa um 370, Bischof Zeno von Verona in einer Kirchenansprache schön dar (Migne, Patr. lat. 11. Bd. [1845], Sp. 500ff.).

Wer erkennt nicht, daß dies alles (der Wechsel der Jahreszeiten) den himmlischen Mysterien angepaßt ist. Was der Winter an Trägem, Unsauberem und Finsterem an sich hat, ist ein Sinnbild derer, die dem Götzendienst ergeben, mit den Ketten irdischer Genüsse gefesselt, dem Fleisch und der Gaumenlust fröhnen. Weit von sich gewiesen hat sie Gott und für den ewigen Tod bestimmt, weil sie die Werke der Finsternis geliebt haben. — Unter dem Frühling müssen wir den heiligen Taufbrunnen verstehen. Aus seinem fruchtbaren Schoße steigen die herrlichsten Frühlingsblumen der Kirche empor, die lieblichen Gotteskinder einer und derselben Geburt, aber mannigfaltiger Gnadenzier. Solche Blüten erschließt nicht der milde Zephirhauch, sondern das Wehen des Hl. Geistes. In seligem Glauben strömen sie göttlichen Wohlduft aus. — Der Sommer ist das gläubige Volk, das in engelhafter Reine tapfer an seinem heiligen Gelöbnis festhält. Von der Spreu der Sünden geklärt, strebt es sich selbst als köstlichen Weizen einzubringen in die göttlichen Scheunen. Und erwächst ihm auch schon Frucht aus der Taufe, so brennt es doch von heiligem Eifer, Werke der Gerechtigkeit zu vollbringen. — Der Herbst stellt das Martyrium dar. Hiebei verspritzt nicht das Blut der Rebe, sondern des Winzers, sofern das selige Leben bei der Weinlese eines kostbaren Opfertodes gepflückt wird.

Der Tag aber versinnbildet das Geheimnis der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, der alles in allem ist. Er ist in Wahrheit ewig, ein Tag ohne Nacht. Ihm sind die zwölf Stunden in den Aposteln, die zwölf Monde in den Propheten zu Diensten. Ihn künden die vier Heilszeiten der Evangelien. Ihm reifen nicht jährliche, sondern tägliche Früchte. Diese singen Gott ihre Loblieder, indem die Völker im Glauben wachsen und aus jeglicher Unsterblichkeitssaat sich entfalten für ewige Zeiten. Laßt uns fürder schreiten im Lichte dieses Tages, laßt uns aufjubeln im Glauben, laßt uns froh sein in heiligem Wandel! So werden wir würdig, durch den Herrn Jesus Christus das ewige Leben zu erlangen.

Das Evangelium der Mutter Gottes

Von P. Emmanuel Heufelder / Schäftlarn

Man hat das Evangelium des hl. Lukas ‚das Evangelium der Mutter Gottes‘ genannt. Kein anderes Evangelium berichtet ja so viel von der Menschwerdung, der Geburt und der Kindheit Jesu; kein anderes beleuchtet so hell den Anteil Mariens an diesen Geheimnissen unseres Glaubens. Wir gehen sicher nicht fehl in der Annahme, daß die Mutter Gottes selber dem Evangelisten Lukas, der nach seiner eigenen Angabe „allem von Anfang an genau nachging“ (Luk. 1, 3), Einblick gab in diese freudenreichsten Tage ihres Lebens, daß sie selber ihm die Worte anvertraute, die sie seit jenen Ereignissen „in ihrem Herzen bewahrt und erwogen hatte“ (Luk. 2, 19). Aber in einem noch tieferen Sinne dürfen wir vielleicht das Evangelium des hl. Johannes ‚das Evangelium der Mutter Gottes‘ nennen; einmal wegen des einzigartigen Verhältnisses Mariens zu Johannes, das tiefgreifendsten Einfluß auf sein Evangelium ausübte, und dann um dessentwillen, was darin über die Mutter Gottes selber berichtet ist.

Das ganz einzigartige Verhältnis zwischen der Mutter des Herrn und dem hl. Johannes begann in jener Stunde, in der der sterbende Erlöser seiner Mutter und seinem Lieblingsjünger das Wort zurief: „Weib, siehe deinen Sohn! Sohn, siehe deine Mutter!“ (Joh. 19, 26 u. 27). Außer dem Wort, daß „der Jünger sie von jener Stunde an zu sich nahm,“ ist uns über dieses Verhältnis nichts weiter berichtet. Aber wir können nicht zweifeln, daß beide das letzte Vermächtnis des sterbenden Heilandes möglichst vollkommen erfüllten, daß Maria „dem Jünger, den Jesus lieb hatte“ (Joh. 13, 23), wirklich in geistigem Sinne ‚Mutter‘ wurde in der ganzen Tiefe und Fülle des Wortes. Und Johannes ward dieser seiner Mutter ebenso vollkommen ‚Sohn‘ und schenkte ihr den ganzen Reichtum seiner kindlich reinen Seele. Was diese beiden heiligen Seelen von der ernstesten Stunde ihres Lebens an verband, war eine ganz tiefe, geistige Lebensgemeinschaft, deren Frucht wir wohl im Evangelium des hl. Johannes sehen dürfen.

Zwei Gedanken ragen aus dem reichen Inhalt dieses Evangeliums hervor, Gedanken, die den Kern und das Wesen des christlichen Lebens in sich schließen. Der erste Gedanke besagt die lebendige Gnadengemeinschaft zwischen Christus und dem gläubigen Christen. „Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben“ (Joh. 6, 47), lautet die Frohbotschaft des Evangelisten über den Heiland. Der Glaube an Christus, den er verkündet, erschöpft sich nicht in verstandesmäßigem Fürwahrhalten ge-

gebener Tatsachen oder in der Erwartung zukünftiger Güter; er ist **gegenwärtiger Besitz** des ewigen Lebens, Quelle einer lebensvollen Vereinigung mit Christus, der ‚das Leben' ist. Der gläubige Christ tritt in eine dauernde Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Christus. Er wird mit ihm dauernd verbunden wie der Rebzweig mit dem Weinstock (Joh. 15,1ff.). Christus **bleibt** in ihm und er bleibt in Christus (Joh. 15,4.5). So wirklich und tief ist diese Gemeinschaft, daß Christus selber sie in Vergleich setzt zur Gemeinschaft, die zwischen ihm und seinem ewigen Vater besteht;[1] daß der Heiland sagen kann, er habe uns seine eigene Herrlichkeit gegeben, seine Freude, seinen Frieden;[2] daß wir gleich ihm Kinder Gottes sind,[3] und daß der Vater uns liebt mit der gleichen Liebe, mit der er ihn selber liebt.[4] Es scheint fast kein Unterschied mehr zu sein zwischen uns und Christus; wir werden wirklich ein alter Christus, wie die heiligen Väter sich ausdrücken, ein „zweiter Christus" durch die Gnadengemeinschaft mit ihm. Den Höhepunkt erreicht diese Gemeinschaft im Empfang der Eucharistie: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm", und „wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater lebe, so wird auch, wer mich ißt, durch mich leben" (Joh. 6, 57. 58).

Woher hatte der Liebesjünger diese wunderbaren Erkenntnisse über die Gnadengemeinschaft mit Christus, woher diese tiefe Innerlichkeit und Lebendigkeit des Glaubens? Augustinus schon sagte, daß Johannes seine Lehre beim letzten Abendmahl aus der Brust des Erlösers getrunken habe. Aber hatte nicht auch Matthäus die gleichen Worte Jesu gehört? Liegt nicht vielleicht ein Hauptgrund, warum Johannes so ganz anders schreibt als die übrigen Evangelisten, warum er nicht bloß die Heilstatsachen sieht, sondern noch mehr die geheimnisvollen Wirklichkeiten, die hinter den Heilstatsachen stehen, in seinem Verhältnis zu Maria? In keinem Menschen hatte sich das Geheimnis des ‚Gott mit uns', des ‚Christus in uns' so ausgewirkt wie in Maria, der „gnadenvollen, mit welcher der Herr gewesen". In ihr ist buchstäblich Christus ‚Leben' ge-

---

[1] Vgl. die Stellen Joh. 10, 14. 15: „Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne." 15, 9: „Gleichwie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt." 6, 58: „Wie ich durch den Vater lebe, so wird, wer mich ißt, durch mich leben." 14, 20: „Ich in meinem Vater und ihr in mir und ich in euch." [2] Ebd. 17, 22: „Die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben." 14,27: „Meinen Frieden gebe ich euch." 15,11: „Dies habe ich zu euch geredet, damit meine Freude in euch sei." 17, 13: „Ich rede dies in der Welt, damit sie meine Freude vollkommen in sich haben." [3] Ebd. 1, 12. 13: „Er gab ihnen die Macht, Kinder Gottes zu werden." 20,17: „Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater." Vgl. 1 Joh. 3,1: „Seht, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Gottes Kinder heißen und sind." [4] Ebd. 17,23. 26: „Damit die Welt erkenne, daß du sie liebst, wie du auch mich liebst. — Damit die Liebe, mit der du mich geliebt, in ihnen sei."

worden. Er ruhte als Mensch in ihrem Schoße, wie er als Gott im Schoße des Vaters ruht von Ewigkeit (Joh. 1, 18). Er blieb in ihr und sie blieb in ihm. Dürfen wir da nicht annehmen, daß Maria es war, die Johannes den tiefen Sinn der Worte Jesu über seine Verbindung mit der gläubigen Seele erschloß, daß ihm an den Geheimnissen ihres Lebens die wundervoll beglückende Erkenntnis aufleuchtete, wie Jesus in jedem, der das Wort Gottes empfängt im Glauben und im Sakrament, gleichsam aufs neue Fleisch wird, in ihm bleibt und lebt?

Der zweite Hauptgedanke des vierten Evangeliums ist der, daß nicht bloß zwischen Christus und den einzelnen Gläubigen die tiefste Lebensgemeinschaft besteht, sondern daß durch eben diese Vereinigung mit Christus auch die Gläubigen untereinander zu einer tiefen Gemeinschaft verbunden sind. „Sie werden eins, vollkommen eins, wie der Vater und der Sohn eins sind“ (Joh. 17, 11. 21. 23). Sie werden miteinander verbunden durch eine Liebe, die so groß und so umfassend sein soll, wie Jesus jeden einzelnen von ihnen liebt: „Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe“ (Joh. 13, 34). Diese gegenseitige Liebe in heiliger Gemeinschaft ist für die Jünger Jesu ein Unterpfand ihrer Verbindung mit Christus, der sichtbare Ausdruck ihres Bleibens in ihm. „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe habet zueinander“ (Joh. 13, 35).

Warum fand Jesu größtes Liebesgebot gerade im Herzen des hl. Johannes einen so lebendigen Wiederhall? Wir wissen ja, wie er noch als Greis von nichts lieber predigte als von der Liebe: „Kindlein, liebet einander!“ Sollte ihm nicht wiederum in der Gemeinschaft mit Maria, in dem einzigartig tiefen Verhältnis, in dem er zur Gottesmutter stehen durfte, der göttliche Gedanke von der Einheit aller an Christus glaubenden und Christus liebenden Seelen aufgegangen sein? Denn wenn je auf Erden einmal das ‚vollkommen Einssein‘, um das der Heiland in seiner letzten Stunde gebetet hat, verwirklicht wurde, dann geschah es nach dem Tode Jesu durch Maria und Johannes. Es gibt ein Bild, auf dem der hl. Johannes dargestellt ist, wie er der Gottesmutter die heilige Kommunion reicht. Ist diese Szene, die sich wohl oft und oft zwischen den beiden heiligen Seelen abspielte, nicht wie eine Zusammenfassung des ganzen Inhalts des vierten Evangeliums: Jesus in Maria, Jesus in Johannes und beide vollkommen eins in Jesus.

So ward Maria für Johannes wirklich eine Mutter, die in seiner Seele all das zu herrlicher Reife brachte, was ihr göttlicher Sohn als Same in sein reines, empfängliches Herz hineingelegt hatte. Wenn Origenes sagt (in Jo. lib. I. c. 4, n. 23): „Den Sinn des Johannesevan-

geliums kann niemand verstehen, wenn er nicht an der Brust Jesu geruht hat und von Jesus an Maria gewiesen wurde, daß sie auch seine Mutter werde", so drückt er damit auch aus, in welch tiefem Verhältnis Maria zum Schreiber des vierten Evangeliums stand. Wir dürfen es wirklich das ‚Evangelium der Mutter Gottes' nennen; es ist von ihrem Geiste befruchtet, der Wiederschein ihres inneren Lebens.

Diese Bezeichnung trifft aber auch noch in einem anderen Sinne zu. Das vierte Evangelium ist nicht nur wie eine Frohbotschaft aus dem Munde Marias, sondern auch über Maria. Lukas kennzeichnet uns Maria als die Mutter Jesu. Johannes aber zeigt sie uns als unsere Mutter, als die Mutter aller Gläubigen. Es sind nur zwei Ereignisse, die er in seinem Evangelium aus ihrem Leben berichtet, aber zwei solche Ereignisse, die ihre Stellung zur erlösten Menschheit in ihrer ganzen Bedeutung enthüllen. Am Beginn seines Evangeliums (2, 1 ff.) führt er sie uns — und zwar er allein — auf der Hochzeit zu Kana vor als die große Mittlerin, als die fürbittende Allmacht, die durch die Kraft ihrer Fürbitte selbst „die Stunde ihres Sohnes, die noch nicht gekommen", zu beschleunigen vermag. Am Schlusse seines Evangeliums aber zeigt er sie uns auf der Höhe von Golgatha, unter dem Kreuze stehend wie eine Priesterin, mitopfernd mit ihrem Sohne, das Opfer ihres eigenen Lebens mit dem seinigen vereinigend zum Heile der Welt. Durch diese fürbittende und opfernde Tätigkeit, die in ihrer Gottesmutterwürde gründet, hat Maria so hervorragend mitgewirkt an der Erlösung der Menschheit, daß die heiligen Väter diesen Anteil in Vergleich setzen mit dem bedeutsamen Anteil, den einst Eva am Sündenfall im Paradies gehabt hatte; ja manche wagen sie sogar Miterlöserin, Corredemptrix zu nennen. Diese fürbittende und opfernde Tätigkeit Marias aber hat mit dem Drama auf Golgatha ebensowenig aufgehört wie das priesterliche Beten und Opfern Christi selber, „der immerdar lebt, um für uns einzutreten" (Hebr. 7, 35) vor Gott; im Gegenteil, wie Maria verbunden war mit ihrem göttlichen Sohne bei der Grundlegung unseres Heiles im irdischen Leben und Sterben des Heilandes, so ist es auch bei der Vermittlung des Heils, bei der Zuwendung der Erlösungsfrüchte an den einzelnen Menschen. Wo immer Gottes erbarmende Macht jene geheimnisvolle Verwandlung in der Menschenseele vollzieht, die wir Gnade nennen, und wo immer über ein Menschenkind sich der Segen des Kreuzesopfers ergießt, da ist auch Maria fürbittend und opfernd, als Mittlerin der Gnade, beteiligt.

Den Beweis dafür sehen die heiligen Väter in den schon erwähnten Worten, die uns Johannes — und wieder er allein — als letzten Gruß

des sterbenden Erlösers an ihn selber und an Maria (19, 26 f.) berichtet: „Weib, siehe deinen Sohn; Sohn, siehe deine Mutter!“ Diese Worte begründen nicht bloß jenes überaus zarte und tiefe Verhältnis zwischen der Gottesmutter und dem Evangelisten; Johannes war vielmehr in jener Stunde der Vertreter der ganzen erlösten Menschheit. Im Namen der ganzen Menschheit vernahm er die Worte: „Sohn, siehe deine Mutter“, und im Namen aller nahm er „von jener Stunde an Maria zu sich“ (19, 27) als seine Mutter, als die ‚Mutter aller Lebenden‘.

Von hier aus erschließen sich uns die letzten Gründe für die einzigartige Stellung, die Maria im Glauben und Leben der katholischen Kirche einnimmt,[1] aber auch die tiefe Bedeutung, die die Verehrung der Gottesmutter für ein wahrhaft innerliches Leben, für wirklich lebendiges Christentum hat. Es ist keine Übertreibung, wenn ein so hervorragender Lehrer des geistlichen Lebens wie P. Faber im Mangel an Andacht zu Maria eine Hauptursache für geringen Fortschritt im geistlichen Leben sieht.[2] Was Maria für Johannes geworden, das ist sie für die ganze Kirche, für jeden, der an den Sohn Gottes glaubt und in diesem Glauben gleich Johannes ‚Maria zu sich nimmt‘, der ihr als seiner Mutter kindliche Liebe schenkt und alle Gnaden durch die Vermittlung der ‚Mutter der Gnade‘ sucht. Man kann Maria nicht vom irdischen Christus trennen. Seit Lukas in seinem Evangelium ‚Mutter und Kind‘ gezeichnet, steht dieses Bild für alle Zeiten fest. Aber auch von dem in seinen Gläubigen und in der Kirche fortlebenden Christus darf man Maria nicht trennen seit der Frohbotschaft bei Johannes: „Weib, siehe deinen Sohn; Sohn, siehe deine Mutter!“ Eben darum ist uns dieses erste Bild von ‚Mutter und Kind‘ so teuer, weil es nicht bloß ein Bild von etwas Gewesenem, sondern von etwas Gegenwärtigem ist. Wir selber sind dieses Kind, das am Herzen der Mutter ruht und dort „Leben findet und Gnade trinkt vom Herrn“, um mit der Epistel vom Feste Mariä Empfängnis zu reden. Darum heißt Maria verehren, nicht von Christus sich abwenden, sondern zu Christus kommen, Christum erst voll und ganz verstehen und lieben,

---

[1] Die theologische Wissenschaft, vor allem im Ausland, beschäftigt sich seit längerem eifrig mit dem Thema: „Maria, die Vermittlerin aller Gnaden“. Wir dürfen hoffen, daß diese Untersuchungen die Stellung Mariens im Heilsplan immer klarer herausarbeiten werden. K. Adam, Das Wesen des Katholizismus (2. Aufl. 1925), 143 hält bereits dafür, daß der „Lehrsatz von der universalen fürbittenden Mittlerschaft Mariens Dogmenreife anzunehmen beginnt.“ Vgl. in dieser Zeitschr. VIII (1926) 259: P. B. Baur, Die Vermittlerin aller Gnaden. [2] P. Faber, Der Fortschritt der Seele im geistlichen Leben (6. Aufl. 1914), 61: „Ohne diese Andacht ist ein inneres Leben unmöglich ... Sie ist ein wesentlicher Bestandteil des Christentums ... Maria ist gleichsam der Nacken des mystischen Leibes, vereinigt deshalb alle Glieder mit ihrem Haupte und ist so der Kanal und das Werkzeug, wodurch alle Gnaden ausgespendet werden.“

wie ihn Maria verstand und liebte und wie sie den hl. Johannes Christum verstehen und lieben lehrte. Wie müßten wir wachsen in der Erkenntnis und Liebe Christi, wenn wir gleich Johannes ‚Maria zu uns nehmen‘, uns mit dem Geist Mariä erfüllen wollten.

Durch unsere Zeit geht ein großes Sehnen nach tiefem, lebendigem Christentum, nach echter Innerlichkeit, und eine ebenso große Sehnsucht nach wahrer Gemeinschaft unter den Menschen. Tiefes Erfassen und lebendige Übung der Verehrung Mariens im Geiste des hl. Johannes müßten uns reiche Quellen der Innerlichkeit und der christlichen Liebe erschließen. Auch unter den Katholiken gibt es noch genug, die nicht den rechten Begriff von der Verehrung Mariens haben, die diese Andacht doch mehr oder weniger als etwas Unwesentliches empfinden. Und doch führt die recht verstandene Marienverehrung unmittelbar in das Wesen des Christentums hinein. Maria verehren heißt, im gleichen Verhältnis zu ihr stehen wie Johannes und von ihr empfangen, was Johannes empfing: Darin ist alles eingeschlossen, was wahre Marienverehrung ist und bedeutet, alle Zartheit und Innigkeit, alle Kraft und aller Segen der Andacht zu Maria. Sie soll Johannes-Seelen aus uns machen, Menschen mit einem tiefen Blick in die Geheimnisse des Glaubens, Menschen, die die Frohbotschaft von dem in uns lebenden Christus in die Welt hineinrufen, die in ihrem Leben ‚ein zweiter Christus‘ sind und „wandeln, wie er gewandelt ist“ (1 Joh. 2, 6), die das große Gebot der christlichen Bruderliebe in „Tat und Wahrheit“ (3, 18) üben.[1] So leuchtet „das große Zeichen“, das Johannes auf Patmos schaute, „das Weib, bekleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen“ (Geh. Offb. 12), Sieg und Segen verheißend auch in das Dunkel unserer Zeit hinein.

Das also ist ‚das Evangelium der Mutter Gottes‘, die frohe Botschaft, die uns aufgezeichnet hat „der selige Johannes, der beim Abendmahl an der Brust des Herrn ruhte, dem Christus am Kreuz seine jungfräuliche Mutter anvertraute, weil er jungfräulich war“, wie die Kirche am Fest des hl. Johannes (Mat. I. Resp.) betet. „Das ist der Jünger, der Zeugnis gibt von all dem und der dies geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis wahr ist“ (Joh. 21, 24). „Dies schreiben wir auch, damit ihr Freude habt und eure Freude vollkommen sei“ (1 Joh. 1, 4).

[1] Dem altehrwürdigen Institut der Marianischen Kongregation eröffnet sich da eine große Aufgabe und zugleich ein wirksames Mittel, den rechten Geist in sich lebendig zu erhalten. Ich denke im besondern an die Akademikerkongregationen, denen vielfach (oder überall?) das frische Leben fehlt. Der hl. Johannes stellt gerade für unsere gebildete Männerwelt ein Ideal dar, wie es schöner und größer nicht gedacht werden kann: der Mann, der das Wissen seiner Zeit beherrschte und damit das zarteste Glaubensleben zu verbinden wußte, der Apostel mit dem Feuerherzen, der nie müde wurde, Liebe zu spenden, und der bei aller Außenarbeit den Geist der Innerlichkeit bewahrte.

Ut omnes unum sint

Um die Wiedervereinigung der Ostkirche

Von Dr. M. L. Lascar / Hamburg

I

Wäre die Kirche nichts weiter als eine soziale Vereinigung, und der Zusammenschluß aller Glieder nur notwendig zur gemeinsamen Lösung von politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Fragen, so stammte sie letzten Endes von dieser Welt. Mit dem „Erwachen der Kirche in den Seelen" jedoch hat ein Vorgang von unübersehbarer Tragweite eingesetzt, der metaphysisch bestimmt ist, und alles andere ist mehr oder weniger Begleiterscheinung. Nur vom glaubensvollen Erleben des Organismus der Kirche wird auch ihr letzter Sinn erfaßt und eingesehen, daß alle Rechtssatzungen nur wie ein schützender Wall um den mystischen Leib des fortlebenden Christus gelegt werden, alle Vereine und Organisationen nicht Endzweck sind, sondern nur eine Mittlerrolle spielen. Daher kann und muß auch unsere ganze Unionsarbeit von dem Gedanken und Wunsch geleitet sein, dem mystischen Leibe Christi die ganze Fülle der Katholizität in unsichtbarer und sichtbarer Weise zu geben; denn „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben, um sie zu heiligen..., damit er sich selbst die Kirche herrlich darstellte, ohne Makel und Fehler oder etwas dergleichen, vielmehr daß sie heilig und fleckenlos sei..., ein Leib, ein Geist, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alles und in uns allen" (Eph. 5, 25 ff.; 4, 4—6).

Aus diesen Worten geht klar hervor, daß kulturelle und nationale Eigenarten sich mit der katholischen Einheit vereinbaren lassen müssen; und wenn Rom jetzt stärker als in manchen anderen Zeiten seine einladenden Bemühungen den christlichen Kirchen im Osten zuwendet, so geschieht das nicht, um Rivalinnen zu beseitigen, sondern um ihre Christusverbundenheit inniger zu gestalten und die Kirche durch das Umfassen des starken christlichen Ostgeistes wahrhaft ökumenisch, heilig, katholisch und apostolisch sein zu lassen. Oder ist die Kirche etwa nur lateinisch-abendländisch? Gewiß spielt die Sorge vor der Zersetzung des christlichen Geistes im Osten und die Gefahr einer Überflutung auch des Abendlandes durch die bolschewistische Welle mit. Doch die 150 Millionen christusgläubiger Russen müssen uns am Herzen liegen. Pius XI. sagte dies auch in einer Ansprache an die sich in Rom aufhaltenden Orientalen am 6. Dezember 1923: „Das Land, das betet, das wohl zu beten versteht, welches die Glut des Gebetes erlebt...; — sagt es euren Leuten, daß der Vater euch liebt, euch besonders in seinem Herzen trägt."

Auch bei uns ist das Interesse für das Ostchristentum stark erwacht und durch viele literarische Publikationen für einen größeren Kreis erschlossen worden.[1] Das sechzehnte Zentenar des Nizänischen Konzils im Jahre 1925 wurde zudem in unserer Kirche, besonders in Rom, so erhebend gefeiert und ließ ein starkes Heimweh nach der ersehnten Einheit fühlbar werden. Können wir dieser Sehnsucht überhaupt einen Tag nur vergessen, wenn wir wahrhaft mit der heiligen Kirche leben? In jeder Mysterienfeier betet Christus durch den Priester mit uns kurz vor dem heiligsten Augenblicke um die Union: „Für deine heilige, katholische Kirche, die du auf dem ganzen Erdkreis in Frieden bewahren, beschützen, vereinigen und regieren wollest.“ Und denken wir nur an die Fürbitte des Karfreitags, wo in feierlichem Gebetston die Kirche alle ihre Glieder auffordert: „Lasset uns beten, Geliebteste, für die heilige Kirche Gottes, daß unser Gott und Herr sie auf dem ganzen Erdkreis in Eintracht erhalten und beschützen wolle . . ., um Gott, den allmächtigen Vater, zu preisen; lasset uns beten für die Irrgläubigen und Getrennten. . . .“

Es könnten noch viele liturgische Zeugnisse für die lautere Sehnsucht der Braut Christi beigebracht werden. Das uns alle in letzte Lebensgemeinschaft bringende Sakrament der heiligen Eucharistie darf hier nicht vergessen werden, die festeste Verbindung des Ineinanderwachsens aller Brüder in Christus zur Ehre des Vaters bewirken kann. Die Eucharistie bedeutet für uns Menschen auf Erden die geistige Reinigung von persönlichen Fehlern und Trübungen der Gemeinschaft, weil sie die einzigartige Begegnung mit dem lebendigen Gott ist und die letzte Einheitsfront gegen alles Gottwidrige schafft. Sie kann uns nicht anders als durch die gnadenspendende Liturgie der Kirche geschenkt werden. Deshalb ist es auch so wichtig, eben im Hinblick auf die Union, daß sich unser religiöses Leben mehr und mehr mit dem Leben der Kirche identifiziert,

---

[1] N. v. Arseniew, Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben. Leipzig 1926 (Slg. Göschen). Ders. Ostkirche und Mystik. München 1925. Matthias-Grünewaldverlag. Ähren aus der Garbe. Mainz 1926. L. Berg, Die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Russen. Berlin 1926. Ders. Neue religiöse Wege des russischen Geistes. Mainz 1926. Die vom Pontificio Istituto Orientale in Rom (Piazza della Pilotta 36) seit Jahren hrsg. Serie: Orientalia Christiana, zur Erforschung und Kundmachung der Ostkirche, mit jährlich mehreren Heften. Genannt seien: M. d'Herbigny S. J. La vraie notion d'Orthodoxie. Dez. 1923. Ders. Après la mort du patriarche Tykhon. Juni 1925. Ders. L'aspect religieux de Moscou. Jan. 1926. Ders. La législation soviétique contre la religion. Sept. 1923. Außerdem brachten viele Zeitschriften Artikel zu unserem Problem. Besonders zu erwähnen ist darunter die neue Monatschrift »Irenikon«, hrsg. von den Mönchen des Unionsklosters O.S.B. in Amay sur Meuse (Belgien), das Dom L. Beauduin gründete. Vgl. auch in dieser Zeitschr. VII (1925), 102 ff. Die Russen und wir; 196 ff. Die Unionsmöglichkeit zwischen Ost- und Westkirche nach russischer Auffassung, von P. Konrad Weber.

um so mehr, wenn wir uns bewußt werden, daß für die Orientalen liturgisches Leben und religiöses Leben zu einer einzigen Einheit wird. „Bewahret die Traditionen“, möchte man deshalb mit Theodor von Studion (gest. 826) unserer vielfach individualistisch eingestellten Religiosität zurufen. Die Liturgie kann uns auch am besten die genügende Spannweite mitteilen, auf daß wir alles Wahre und Große, auch wenn es unter anderen als den gewohnten Formen auftritt, unter den Begriff ‚katholisch‘ einen. Wir müssen auch als Abendländer begreifen lernen, daß sich die Katholizität und Einheit der Kirche in den verschiedenen Riten zeigt. Schon Leo XIII. betonte diese Wahrheit in seiner Enzyklika Orientalium dignitas: „Nichts in der Welt scheint mehr geeignet, die Katholizität der Kirche darzustellen, als die einzige Verehrung Gottes unter so vielen verschiedenen Formen, in Sprachen, welche ehrwürdig sind wegen ihres Alters und noch veredelt durch den Gebrauch, den die Apostel und nach ihnen die Väter der Kirche von ihnen gemacht haben.“ An eine Latinisierung der Riten kann also nicht gedacht werden. Im Gegenteil hat auch Pius XI. 1926 in einer Enzyklika den christlichen Orient für alle als eine Quelle unerschöpflichen Reichtums bezeichnet. Wir müssen uns unserer großen gemeinsamen Schätze erst langsam wieder bewußt werden und dürfen Unwesentliches nicht über Gebühr betonen.

Im Folgenden soll noch versucht werden, den spezifisch östlichen Geist der christlichen Kirche aufzuzeigen. Es trennt uns tatsächlich seit dem nach orthodoxer Auffassung letzten allgemeinen Konzil im Jahre 787 gar vieles; aber wir haben auch Gemeinsames genug, um uns mit gutem Willen wieder näherzukommen. So darf es für alle Christen der Ostkirche auch ferner als Kern des Kultes gelten, „daß sie die Liturgie der heiligen Mysterien stets mit größter Feierlichkeit begehen, mit aktiver, lebendiger Teilnahme der Gläubigen, im Gemeinschaftssinn, der ihre ligischen Zusammenkünfte beseelt, und unter Identifizierung aller Glieder Christi in dem Opfer, welches Heilige gebiert.“[1] Das sog. Symbolum, das längere katholische Glaubensbekenntnis, welches bei uns nur Sonntags, in der byzantinischen Liturgie jedoch jeden Tag gebetet wird, ist uns gemeinsam. Muß es da nicht jedem glaubensfrohen Katholiken innigstes Bedürfnis sein, daß die Christusverbundenheit der orientalischen Kirchen noch enger wird, indem wir sie zum sichtbaren Haupt der Kirche führen? Der Union ist es wahrlich um alles andere eher als um bloße Statistiken zu tun. Gerade an uns Katholiken ergeht die gebietende Pflicht, dem Rufe Solowjews und vieler anderer Orientalen und ge-

[1] Dom L. Beauduin: Irenikon. Bulletin mensuel des moines de l'Union (Prieuré d'Amay sur Meuse, Belgien), Mai 1926, 72.

trennten Christen im Abendland folgend, die Brücke zur Weltkirche Christi zu bauen. Wenn die Norm des kirchlichen Betens uns zur Norm des Handelns geworden ist, aber auch nur dann sind wir befähigt, die Wahrheit in der Liebe zu predigen, auf daß „ein Hirt und eine Herde werde."

II

Oft hört man aus nicht genügender Kenntnis der Sachlage Behauptungen aufstellen, als wäre das sog. große Schisma vom Jahre 1054 nur durch politische Spannungen Roms mit dem Osten entstanden. Tatsächlich liegen die Dinge jedoch anders. Die Exkommunikation, die der Papst auf den Altar der Sophienkirche in Konstantinopel niederlegen ließ, betraf nicht die ganze östliche Kirche. Zum Beweis dafür gilt, daß die päpstlichen Legaten von Byzanz über Kiew zurückreisten und dort gute Aufnahme fanden. Bis zum dreizehnten Jahrhundert unterhielt Rußland trotz Abhängigkeit von Byzanz in etwa noch diplomatische und kirchliche Beziehungen mit Rom. Als aber die Tartaren Rußland überfielen und die übrigen Christen der ökumenischen Kirche ihren östlichen Brüdern nicht zu Hilfe kamen, um sie im Kampf gegen den Unglauben zu unterstützen, entstand politische und dann kirchliche Animosität. Die Kirche Rußlands ging ihre eigenen Wege, ohne daß Rom dagegen eingeschritten wäre. Auch der vom Metropoliten Isidor von Kiew unterzeichnete Unionspakt um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts ist niemals durch einen gegenteiligen Akt der römischen Kirche entkräftet worden, gilt somit an sich heute noch.

Die Hauptschwierigkeit für die Wiedervereinigung liegt wohl weniger auf dem Gebiet der Dogmatik — päpstliche Unfehlbarkeit; Ausgang des Hl. Geistes vom Vater und Sohn, wie ihn das Filioque im Symbolum ausspricht — noch auch der Moral, sondern sie ist in der weitgehend verschiedenen religiösen Mentalität beider Kirchengruppen begründet. „Die Orthodoxie ist absolut unabhängig von allen historisch-nationalen Wirklichkeiten ... und daher von einer unerschöpflichen christlichen Lebenskraft ..., die fließt, ohne je abzunehmen."[1] In den Augen gläubiger Russen bedeutet das Nachgeben des Patriarchen Tykhon gegenüber der Sowjetregierung einen glänzenden Sieg der orthodoxen Kirche; hat sie doch entschieden mit aller Politik gebrochen und den Weg ausschließlich geistiger Aufbauarbeit — im Gegensatz zu zäsaropapistischen Restaurationsversuchen — beschritten.

Der stark ausgeprägte orientalische Unendlichkeitssinn gibt dem Leben und Denken eine monumentalere Blickrichtung, als es für gewöhn-

---

[1] Orientalia Christiana, Dez. 1923, 19.

lich bei uns der Fall ist. Daher auch die verschiedene geistige Auffassung der Ecclesia bei den Orientalen. Sie sehen in der Kirche nicht so sehr die juristische Gesellschaft als das Wachsen des corpus Christi mysticum in die Tiefe, in Christus. Die unsichtbare geistige Gemeinschaft der Heiligen ist zutiefst die Kirche. „Wir stellen mystischerweise die Cherubim dar und singen der lebenspendenden Dreieinigkeit den dreimal heiligen Lobgesang, legen ab alle weltliche Sorge, um den König des Alls zu empfangen, der unsichtbar von Engelsheeren begleitet ist", beten Priester und Diakon bei der heiligen Eucharistiefeier. Oft ist auch der Patriarch nur das äußere Bindeglied der Kirchen.

Werden bei uns moralische Fragen stärker betont, so tritt im Orient mehr die von einer reichen Liturgie genährte Mystik und Askese in den Vordergrund. Aber gewahrt bleibt dabei immer, daß wir für Gott leben, ein mehr passiver Charakter der Frömmigkeit. Der tätige Geist der Apostel ist nicht für alle Christen normgebend. Das Erfaßtsein von Gottes Gnade ist das letzte Entscheidende. Beginnen wir auch langsam, uns praktisch zu diesem ganz theoretischen Lebensgefühl zurückzuorientieren, so haben wir z. B. in der altchristlichen Mönchs- und Jungfrauenweihe auch im Abendland ein herrliches Zeugnis dieser ungebrochenen Gottbezogenheit. Aus der Einbeziehung liturgischer Frömmigkeitselemente bis in das persönlichste Leben der Seele hinein erklärt sich auch zu einem guten Teil der überwiegend kollektive Geist des Orients, in dem der Gedanke an eine die ganze Welt umfassende Bruderschaft stets lebendig gewesen ist. Die gemeinsame Meßfeier aller anwesenden Priester an einem Altare, die Opferung des Brotes durch die Gläubigen versinnbilden aufs Schönste diesen Gedanken. „Die schweifende Unendlichkeitsmystik der russischen Seele" (Solowjew) hat gewiß auch Rom manches zu geben, und wir wollen uns gern vom Orient die Osterfreudigkeit des verklärten Leibes Christi, dessen Glieder wir doch alle sind, aufs neue schenken lassen. Das Geheimnis der Auferstehung des triumphierenden Christus, zu dessen Ehre uns im Orient oft so wunderbare Auferstehungskirchen begegnen, ist das grundlegende Geheimnis östlicher Frömmigkeit. Auch heute noch ist die ganze Karsamstagsnacht feierlichster Gottesdienst bei unseren östlichen Brüdern und Schwestern. Der frohe Ostergruß: „Der Herr ist auferstanden, er ist wahrhaft auferstanden", weicht nicht mehr von den Lippen. Die alten Kirchenväter überboten sich in Jubelworten; so Gregor von Nazianz, wenn er auch heute noch in der 2. Nokturn des monastischen Breviers frohlockt: „Ostern, das Fest der Feste! Alle anderen übertrifft es wie die Sonne die Sterne. Gestern ist das Lamm geschlachtet worden. Gestern ward ich mit Christus ans Kreuz genagelt,

heute triumphiere ich mit ihm. Gestern starb ich seines Todes, heute bin ich mit ihm auferstanden." Jeden Tag wird im orientalischen Offizium in der Matutin eine Trope gesungen: „Dein Kreuz, Christus, verehren wir und deine heilige Auferstehung loben und verherrlichen wir. Gehet hinaus, alle Gläubigen, und lasset uns Christi heilige Auferstehung verehren. Sehet nämlich, wegen des Kreuzes kam Freude über die ganze Welt. Lobpreisen lasset uns seine Auferstehung!" Und der Diakon sagt nach der Kommunion der Gläubigen: „Nachdem wir die Auferstehung Jesu schauten, lasset uns unseren göttlichen Erlöser anbeten ... und immerdar preisen den Herrn und seine Auferstehung; denn in seinem Leiden am Kreuz hat er den Tod durch den Tod besiegt."

Ähnlich unsere Karfreitagsantiphon: „Dein Kreuz verehren wir, o Herr. Wir loben und preisen deine heilige Auferstehung; denn siehe, durch das Holz kam Freude in die ganze Welt", und die Predigt des hl. Gregor von Nazianz: „Ostern des Herrn, Ostern, ein drittes Mal Ostern will ich zu Ehren der Dreieinigkeit verkünden! Das ist für uns das Fest der Feste und der Feiertag der Feiertage." Ja, ist nicht schließlich jeder Sonntag ein wiederholtes Ostern? Wir vergessen leider so viele Gemeinsamkeiten, übersehen so leicht, daß wir alle die „Gesegneten, dem einen Christus durch die Taufe eingepflanzten Reben" sind; und doch ruft uns Christus jedes Jahr im Introitus der Mittwochsmesse der Oster- und Täuflingswoche zu: „Kommet, Gesegnete meines Vaters!" Die unterirdischen Taufbrunnen und alten Grabsteine müssen uns oft erst diese freudige Gnadentat ins Bewußtsein rufen; z. B. wenn wir sinnend lesen: „Junius Bassus ging als Neophyt zu Gott." „Hier schlummert Achillia, die erst kürzlich Erleuchtete. Sie lebte ein Jahr und drei Monate." Oder über dem Bilde eines Neophyten in weißem Gewande: »Pancratius benedictus« (der Gesegnete[1]). „Er erlangte die heilige Gnade am Vorabend seines Geburtstages (= Sterbetages) und lebte sechs Jahre; seine Seele ist mit den Heiligen im Frieden." Wir teilen noch mehr mit unseren östlichen Brüdern.

Die Hauptfeste der byzantinischen Liturgie: Ostern, Weihnachten, Theophanie, Darstellung Jesu im Tempel, Verkündigung, Christi Himmelfahrt, Pfingsten, Verklärung Christi, Mariä Heimgang, Mariä Geburt, Kreuzerhöhung, Mariä Opferung; dazu die untergeordneten: Beschneidung, Geburt des hl. Johannes des Täufers, Peter und Paul, Johannes' Enthauptung, sind sie uns nicht auch überaus wertvoll? Nächst unmittelbarer Christusfrömmigkeit die innige Marienliebe und Verehrung für den Wegbereiter des Herrn, die eine so zarte Pflege zu allen Zeiten im christlichen Orient erfahren haben, schlagen sie nicht die Brücke vom

[1] Benedictus war auch ein alter Christenname.

Osten zum Westen und umgekehrt? Und noch einmal sei es gesagt: Der eucharistische Kult beider ist das große Geheimnis der Einheit. Wenn auch die heilige Messe im Osten in altehrwürdiger Volkssprache gefeiert wird, die Konsekrationsworte laut von allen Priestern bei geschlossenen Ikonostastüren gesungen werden, die Farbenwahl der liturgischen Gewänder weniger genau bestimmt ist, die Kommunion stehend von den Gläubigen unter beiden Gestalten mit gesäuertem Brote genossen wird, und zwar unter normalen Verhältnissen immer während der Messe, auch die kleinen Kinder den eucharistischen Gott empfangen, so ist das kein wesentlicher Unterschied; denn Abendland und Morgenland stimmen überein, daß die heilige Eucharistie vorzüglich Opfer ist. Christus wollte durch die Einsetzung bis zum Ende der Tage seine Erlösertat erneuern: „Ihr verkündet den Tod des Herrn, bis er kommt."

Es muß aber zugegeben werden, daß zwei verschiedene Empfindungswelten an der heiligen Liturgie, dem hauptsächlichen Mittel, durch das Gott die Seelen zu sich zieht, mitgeschafft haben. „Das Abendland hat zu seiner Heiligung das heilige Sakrament in die Sphäre des Realen, Sichtbaren und Fühlbaren gebracht. Der Orient erhöht zu demselben Zweck das heilige Sakrament, so hoch er kann; er stellt es gewissermaßen in die unzugängliche Helle, welche die Gottheit innehat."[1] So ist denn im orientalischen Ritus Christus im Sakramente ein großes Geheimnis und immer verhüllt. Man darf nur mit priesterlichen Gewändern ins Allerheiligste eintreten, und eine Enthüllung findet nur statt bei der Einladung der Gläubigen zur Kommunion, wenn der Priester ihnen das „Sancta sanctis — das Heilige den Heiligen" zuruft, und gleich nachher bei der Verehrung, bevor die heiligen Gestalten in den Altar zurückgebracht werden. Aber dennoch ist ein und derselbe Christus für uns alle das Unterpfand zukünftiger unverhüllter Herrlichkeit.

III

Das Wort der Wissenschaft und geistigen Einsicht kann sehr überzeugend sein; noch beredter sind Kunstdenkmäler als Ausdruck einer so stark verinnerlichten Religiosität, wie sie uns in der russischen Kunst entgegentritt. Wenn schon die ostchristliche Kunst vieles aus dem uralten Kulturkreis des Orients geschöpft hat,[2] so blieb sich die byzantinische

[1] Msgre Scepticky, Irenikon, Sept. 1926, 264. Vgl. Herwegen: Kirche und Seele. Die Seelenhaltung des Mysterienkultes und ihr Wandel im Mittelalter. Münster 1926.

[2] Z. B. die altiranische Vorstellung von dem lichtumgebenen Haupte wird in der christlichen Darstellung zum Heiligenschein; auch Fische, Tauben, Lamm, Lebensbaum, Hirt, Palme, Lebensstrom, Anker Weinranke waren uralte religiöse Sinnbilder.

Kunst auch in der Darstellung ihrem innersten Wesenszuge getreu: überwiegende Geistigkeit, in der Gott und die Heilstatsachen das einzige Wirkliche sind. Vom Urerlebnis des Frühchristentums kündet diese hieratische Kunst mit größter Eindringlichkeit, daß des Menschen wahres Leben erst mit der Ein- und Verwurzelung in der Ewigkeit beginnt, und das Stehen in der christlichen Gemeinschaft hier auf Erden seine letzte Vollendung in der triumphierenden findet. Der Osten gab dem Westen den Sinn, der Westen dem Osten die Darstellung. Christus als Verkünder des Wortes bediente sich des Gleichnisses, um das Unfaßbare den Menschen faßbar zu machen. Das genügte. Die Schrift als Trägerin der Offenbarung Gottes an die Menschen, oft auf Purpurgrund, in Buchstaben von Gold und Silber, ist heilig den Kundigen, Priestern und Gelehrten. Sie ist nicht nur das Bild von aneinandergereihten Lautzeichen, sondern die Buchstaben wechseln ihre Gestalt ganz nach der Stellung; der Rhythmus der orientalischen Sprache wird deutlich sichtbar. Erst allmählich trat das Auge an die Stelle des Ohres; aber auch hier ist das Größte dabei der Sinn, die Idee, nicht die äußere Formung. Das östliche Geheimnis: „Seele, erfreue den Körper", das schon Paulus der Korinthergemeinde zur Christenpflicht erhob: „Verherrlichet und traget Gott in eurem Leibe", durchleuchtet alle östliche Kirchenkunst. Der Osten strebte in seiner frühen Blütezeit gar nicht nach individueller Charakterisierung des Dargestellten, eben weil das darstellende Zeichen für ihn nie volle Wirklichkeit wird. Er will nicht durch Schönheit die Sinne reizen, denn das innere Erlebnis ist ihm schließlich doch alles. Oft findet sich keine derartig plastische Darstellung, wie wir sie kennen und lieben, weil sie dem raumlosen Hintergrunde widerstreiten würde. Dazu kommt die stark liturgische Bezogenheit, die etwa nach 842 die Kunst in gewisse feste Bahnen lenkte. Für den östlichen Geist war die Gemeinschaft in erster Linie norm- und formbildend für den einzelnen; das Individuum erhält überhaupt erst im kosmischen Zusammenhang Sinn und Existenz.

Hatte der Islam die bildlose Gottesdarstellung wieder zur Geltung gebracht, so z. B. in Armenien und Georgien, so schaltete der Bildersturm im achten Jahrhundert überhaupt die sinnliche Darstellung religiöser Gedanken nahezu ganz aus. Nur das symbolische Kreuz verblieb, dem häufig der schon vorislamische Halbmond beigegeben wurde. Islam und Christentum unterschieden sich in diesem Punkt nur wenig voneinander. Der Islam gab auch einen kräftigen Anstoß, daß das Christentum sich von der Staatsreligion zur Volksreligion zurückorientierte und wieder mehr aus den östlichen bodenständigen Kulturen schöpfte; z. B. die Bauart der Klöster unterschied sich kaum von manchen buddhistischen. Dabei

wurde aber doch die Reich-Gottes-Idee verbunden mit dem weltlichen Machtgedanken. Die hochentwickelte, formenreiche Liturgie teilte von ihrer monumentalen Weltbetrachtung, in der überirdische und persönliche Macht sich vereinen, der darstellenden Kunst mit — man denke dabei an die Verbindung von mittelalterlichem Kaisertum und Kirchenidee auch bei uns. Christus erscheint mit Vorliebe als Weltbeherrscher und Weltenlehrer. Daneben fehlen aber auch nicht künstlerische Darstellungen des Emmanuel, des eingeborenen Sohnes Gottes aus Maria, und wunderwirkende Heilandszenen wie Blinden- und Lahmenheilungen. Die liturgische Verehrung Mariens zeitigte auch in der Kunst gern das Bild der gnadenvermittelnden Gottesmutter. Die östliche Kunst hatte lange Zeit mit unserer Choralkunst gemeinsam, daß der schaffende Künstler ganz hinter sein Werk zurücktrat. Man kennt ihn nicht einmal mit Namen. Er ließ sich ganz von der darstellenden religiösen Idee leiten und wagte nicht, sie durch seine individuelle Auffassung und Erlebniskraft zu vergewaltigen. Trotz eines vielfach herrschenden Materialismus finden wir gleichzeitig eine übersinnlich und überzeitlich gerichtete religiöse Geistigkeit. Die liturgische Gebundenheit beherrscht auch die Darstellung. Die Gestalt des Christuskönigs, des Herrschergottes und höchsten Gesetzgebers, ist zumeist schon hervorragend durch ihre Größe und Mittelstellung in der Komposition; dazu erscheint er im goldenen Königsmantel mit orientalischem Faltenwurf, nicht nur in den byzantinischen Abendmahlszenen, sondern selbst in der Ölbergsnacht, in einer Stunde, da seine Größe von Leidensnacht umhüllt war. Licht- und Stimmungswerte, Auflösung der Umrisse vollenden die byzantinische Darstellung der Passion. Es mutet auch wunderbar an, wie monumental die ehrfurchtsvolle Haltung vor dem eucharistischen Wunder als solchem zum Ausdruck kommt, wobei an eine individuelle Charakterisierung der zum Christuskönig schreitenden Apostel nicht gedacht wird. Das Ganze ist in eine höhere Sphäre gehoben. Man denke nur an die beliebten Paradiesdarstellungen, die wahrlich zu einem „Erlebnis höherer Ordnung" werden. Das Auge kann dabei vollkommen ausruhen, wie auch bei der Klarheit frühbyzantinischer Architektonik. Welch ein Ausdruck des östlichen Unendlichkeitsgedankens bei der Hagia Sophia zu Konstantinopel (532 bis 537)! Die Kuppel beherrscht alles; in ihr konzentriert sich das Unendliche von allen Seiten. Wenn Kaiser Justinian bei der Einweihung der Sophienkirche ausrief: „Ich habe dich übertroffen, o Salomon", möchte man nicht in dankbarem Jubel miteinstimmen?[1] Byzantinische

[1] Erbaut von Isidor von Milet und Anthemios von Tralles. Welch ein Unterschied dagegen der nach der justinianischen Apostelkirche zu Konstantinopel im neunten Jahrhundert erbaute Markusdom in Venedig.

Herrlichkeit ist auch im Westen sichtbar, im Dom von Palermo und Monreale, uns näher erreichbar noch in San Vitale zu Ravenna (525—547). Das Äußere ist fast schmucklos im Vergleich zum Inneren. In den orientalischen Ornamenten, diesen Mustern ohne Ende[1], die hier keine nur schmückende Umrahmung sind wie bei uns, kommt der Unendlichkeitssinn ungebrochen zur Geltung. Besonders auch in den Durchbruchsarbeiten an Altarschränken, Friesen und Kapitellen zeigt sich die Vorliebe des Orients für die erarbeitete Fläche aus der Aneinanderreihung gleichartiger Teilchen bei den Mosaikarbeiten.[2] In San Vitale bringen Kaiser Justinian und seine Gemahlin Theodora als Vertreter des irdischen Reiches ihre Gaben der Kirche dar. Auch der Herrscher unterwirft sich dabei einem freiwilligen Zwange, seinem Hofzeremoniell.

Tritt auch in der späteren Ostkunst eine allmähliche Bereicherung der Komposition und starkes Erlebnis der Schaffenden ein, so leidet die große Feierlichkeit des Ostens nicht darunter; denn der Künstler lebt in der inneren Pax-Sphäre. War bisher dem darstellenden Zeichen nie die volle Wirklichkeit zuerkannt, so ist man nun darauf eingestellt, das Unsinnliche durch das Sinnliche zu vermitteln.[3] Unmengen von Gold und Silber wurden in den Klosterkirchen der Bukowina, Rumäniens, Griechenlands und Bulgariens verwandt, wunderbar leuchtende Farben mit scharfen Kontrastwirkungen zieren Ikonen, Antependien oder Altarverkleidungen, Evangelieneinbände und überhaupt liturgische Bücher. Die im Orient uralte Textilkunst[4] fand erneute Pflege in den Klöstern. Goldstickerei und Nadelmalerei leisteten Hervorragendes auch in den sog. Beweinungstüchern. — Wie wir kurz sahen: östliche Unendlichkeitssehnsucht durchschritt die Zeiten, im tiefsten Wesen sich immer gleichbleibend und voll der göttlichen Erhabenheit und Weisheit.

IV

Bis zur Revolution machten sich in der Hauptsache drei verschiedene Standpunkte gegenüber der Weltunionsfrage im östlichen Denken geltend. Der hervorragende Vertreter des sog. Zentrums war Wladimir Solowjew. Nach ihm besteht kein wirklicher Unterschied zwischen Ost- und Westkirche, sondern nur Meinungsverschiedenheiten unwesentlicher Art. Die Unterscheidung zwischen Leib und Seele der Kirche wird in das Reich apologetischer Erfindung verwiesen. Typisch für diese Auffassung ist auch das von Solowjew abgelegte Credo bei seiner lebendigen Begeg-

[1] Man denke analog an unsere Litaneien. [2] Das Mosaik drang nur langsam aus den heidnischen Palästen in die Kirchenkunst ein. [3] »Nihil in intellectu quod non prius in sensu«. [4] Ägyptische und byzantinische Stoffe waren von altersher sehr geschätzt.

nung mit unserer Kirche: „Als ein Glied der wahren und hochwürdigen orthodoxen oder griechisch-russischen Kirche, welche nicht durch den Mund der antikanonischen Synode spricht und nicht durch die Beamten der weltlichen Staatsgewalt, sondern durch die Stimme ihrer großen Väter und Lehrer, anerkenne ich als höchsten Richter in Sachen der Religion denjenigen, der als solcher anerkannt wird von dem hl. Irenäus, dem hl. Dionys d. Gr., dem hl. Athanasius d. Gr., dem hl. Johannes Chrysostomus..., nämlich den Apostel Petrus, der in seinen Nachfolgern lebt und der nicht umsonst die Worte des Herrn hörte: ‚Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen. — Bestärke deine Brüder. — Weide meine Schafe'".[1] Rom hat dies Glaubensbekenntnis freudig aufgenommen und bei Jubiläumsschluß des Nizänischen Konzils vor dem Papst von einem russischen Seminaristen rezitieren lassen.

Eine an und für sich der Unionsfrage nicht gänzlich abgeneigte Haltung nahmen sodann die Slavophilen ein. Immerhin betonten sie die Gegensätze scharf. Wenn nach ihnen die protestantische Kirche der Ausdruck der oft ruhelosen paulinischen Aktivität ist, die römisch-katholische Kirche aber eine geistige Herrschaft, worin der Papst mehr Herrscher einer Weltmacht als Vater und Vertreter Christi ist, so sind das scharfe Anklagen. Bewunderten sie zwar in einer Hinsicht die durch die große Zentralisation entstandene machtvolle Maschine, so hat sich nach ihnen unser Christentum doch allzuviel von seiner wahren Innerlichkeit und mystischen Gottverbundenheit entfernt. Leuchtend steht trotz dieser Schmälerungen pneumatischer Wirksamkeit in überragender Helle neben Paulus und Petrus der heilige Liebesjünger Johannes, in dem die russische Kirche in gewisser Hinsicht ihr Ebenbild sieht. Sie als Ausdruck einer universellen Liebe steht höher als alle Anwärter von Gelehrsamkeit und Wissenschaft, höher als Ordnungspolizisten und rationale Volksaufklärer. Mit obiger Erklärung wurde naturgemäß jede Annäherung an die Westkirche abgewiesen. Eine gewisse Engherzigkeit lag zweifellos in diesem einseitig erfaßten Gedanken des Christentums und damit der Kirche. Das Christuswort: „Lehret alle Völker" (Matth. 28, 9) weckte dagegen bei den Okzidentalisten warme Begeisterung für die Kraft und Wahrheit in der vom Papst geleiteten Kirche. Es war für sie nicht gleichgültig, ob ein Russe formelles Glied der römischen Weltkirche oder der russischen Nationalkirche war. Sie sahen aber auch die großen psychologischen und natürlichen Schwierigkeiten einer persönlichen oder gruppenweisen Unterwerfung unter Rom. Sollte aber nicht östliche Religiosität, die so lebendig aus dem christlichen Mysterienreichtum schöpft — auch bei uns heißt es im

[1] Solowjew: La Russie et l'Eglise Universelle (Paris 1889), LXVI.

Taufritus eines Erwachsenen: „durch die heiligen Mysterien belehrt“ — zum ungeteilten Leibe Christi, zur Kirche kommen können, die als sein Leib die Fülle dessen ist, der alles in allem erfüllt?[1]

Die bolschewistische Herrschaft hat viele Träume und Wünsche, scheint es, mit einem Schlage zunichte gemacht.[2] Das östliche Christentum ist dadurch in eine äußerst kritische Defensivstellung gedrängt worden. Wir haben wahrlich keinen Grund, uns dessen zu freuen; es kann uns im Gegenteil sehr viel daran gelegen sein, „daß Christus gepredigt wird,“ daß bodenständiges östliches Christentum neue Kultur und Lebenswerte gegen einen gottfeindlichen Terror schafft. Wie tief und beklagenswert tatsächlich bolschewistischer Einfluß auch in das Gebiet der russischen Kirche eingedrungen ist, beweist ihre Auflösung in neun bis zehn russische orthodoxe Hierarchien, die z. T. unverändert das Glaubensgut bewahren, teilweise aber auch sich ganz von bolschewistischen Ideen zersetzen lassen. Dazu kommt noch eine heillose Verwirrung durch die Unterbrechung der apostolischen Sukzession, womit folglich auch die Gültigkeit der Weihen und ihre Wirksamkeit in Opferdienst und Sakramentenspendung aufhören. So hat z. B. der Schöpfer und erste Metropolit der panukrainischen Kirche, Lipkiwsky in Kiew, nur durch die „Handauflegung des Volkes die Fülle des Hl. Geistes und die apostolische Nachfolge erhalten.“ Andere traurige Zeiterscheinungen sind die ausgesprochen rohen „Kirchen der Wiedergeburt“ und die „Lebendige Kirche“. Sie wurden von dem ehemaligen Bischof Antonin und dem kommunistischen Priester Krasnitzky gegründet unter Ausnützung der damals ungünstigen Lage des Patriarchen Tykhon, der sich einverstanden erklärt hatte, daß das Konzil die höchste geistige Gewalt darstellen sollte. Allerdings wollte Tykhon schon 1923 ein Konzil mit solchen Machtbefugnissen nicht anerkennen; aber der als Schiedsrichter befragte Patriarch von Konstantinopel sprach sich für dessen Geltung aus. Da das religiöse Gefühl alles ist, werden auch die Sakramente, bei denen die Materie durch den Hl. Geist, durch das Hinzutreten geheimnisvoller Worte geheiligt wird, als absurd erklärt, die Liturgie willkürlich verändert und erweitert. Antonin protestiert gegen die „skandalöse Anmaßung des Klerus in der Verwaltung der Sakramente“ und schreibt es dem „perversen Einfluß des papistischen Katholizismus“ zu, daß „die offizielle Orthodoxie ihren Laien die Konsumption des Kelches wehrt“. Er wettert gegen Fasten und Bußgeist,

[1] Vgl. Eph. 1, 23. Auch die Missionierung des fernen Ostens wäre dadurch bedeutend erleichtert und nähergerückt. [2] Siehe dazu: La Tyrannie Soviétique et le Malheur Russe. Paris 1923. Auch die Schriften von Georg Popoff sind aufschlußreich: Die Tscheka. Frankfurt 1925; Unter dem Sowjetstern; ebd. 1926.

„weil er das Leben des Körpers unterbindet, der doch die Quelle aller wahrhaft religiösen Äußerungen ist. Deshalb stellt auch die Ehe als einziges Sakrament die Verbindung mit Gott dar, und der Zölibat ist höchst verwerflich." Die Dreifaltigkeit ist für diese bolschewistischen Rufer eine „symbolische Offenbarung der ewigen und göttlichen Wahrheit des Kommunismus". Jesus ist der Kollektivwille des Göttlichen und Menschlichen, der sich auch in jedem Menschen offenbart durch den Hl. Geist, d. h. durch unsere angeborenen Ideen der universellen Sympathie. „Die Welt könnte immer das Göttliche entdecken, das in ihr ist, wenn sie nicht daran vom Klerus gehindert würde." „Jeder, auch der Heide ist ein Christ, in dem Gott sich gewissermaßen wiedererzeugt, um anderen in der Liebe mitzuteilen, unter dem Namen des Hl. Geistes." Diese Umdeutung und Inhaltsberaubung christlichen Glaubensgutes kann nur tiefstes Mitleid wecken und Schmerz verursachen. Mit der Abnahme des Glaubensgeistes kann man aber zugleich beobachten, daß diese Sektenkirchen — Altapostolische Kirche, freie Kirche der Arbeiter — den Todeskeim sichtbar in sich tragen. So umfaßt z. B. die Antoninische Kirche nur einen Bischof, fünf Priester und vierzehn Pfarreien!

Leider sind auch die Vorurteile gegen die römisch-katholische Weltkirche in östlichen maßgebenden Kreisen, die doch die breiten Massen beeinflussen, noch sehr stark. Literarische Erzeugnisse wie etwa die Schrift des rumänischen Professors Ghibu mit dem Untertitel: „Habemus Papam" — wir haben einen Papst — sind nicht häufig; aber nach der zaristischen Gesetzgebung gegen die Katholiken des orientalischen Ritus wurde manche Stimme laut. Der Brief des griechischen Erzbischofs Chrysostomus Papadopoulos vom 7. April 1925 ist voller Unwahrheiten gegen uns. Auch der Präsident der russischen Synode im Ausland, Metropolit Antonius, nimmt noch eine gegensätzliche Haltung ein, wie sein neuer, zwar in manchem verbesserter Katechismus erkennen läßt. Er hält eine Änderung über das Ausgehen des Hl. Geistes aus dem Vater für unmöglich und beruft sich dabei auf die Taufe Jesu im Jordan, wo der Hl. Geist in Gestalt einer Taube sich auf den Gottessohn niederließ. Der Sohn, der den Hl. Geist empfängt, könne nicht zugleich dessen Prinzip sein, sondern Stätte seines Wirkens. In einer Versammlung sprach ein gewisser Kolémine über das Thema, ob es in den Augen eines orthodoxen Gläubigen eine Union der Kirchen geben kann?[1] Er antwortete mit einem glatten Nein. „Es wäre vergebens, im Augenblick eine Überreligion zu schaffen, der sich alle anderen zu unterwerfen hätten. Alles Übel kommt von der römischen Kirche, weil sie hier auf Erden ein Gottesreich

[1] Am 8. März 1925 in der geographischen Gesellschaft zu Paris.

zu verwirklichen sucht, wo alles Disziplin, Verwaltung, Gesetz wäre und alle höheren und geistigen Prinzipien vergessen bleiben." Diese Ansicht ist bei den Russen weit verbreitet, und sie wurde mitunter wohl auch anderwärts schon ausgesprochen. Der Sprecher will ferner, daß ein ökumenischer Patriarch nicht notwendigerweise immer ein Italiener zu sein braucht, der von römischen Kardinälen gewählt wird. Durch die Liebe könnte die ganze Kirche wieder vereinigt werden. Ohne sich im Einzelnen auf diese innere Streitfrage einzulassen, kann man bei allem doch die verkehrte Darstellung herausfühlen, als „beten die Katholiken den Papst wie eine neue Inkarnation Christi an". Immer wieder wird von östlicher Seite auf den dritten Kanon des zweiten Konzils von Konstantinopel hingewiesen, worin es heißt: „Der Bischof von Konstantinopel soll den zweiten Ehrenrang nach dem von Rom haben." Warum also die Anmaßung des Papstes, unfehlbar zu sein und mehr als den bloßen Ehrenvorrang zu beanspruchen?

Tatsächlich ist ein guter Anknüpfungspunkt für besseres gegenseitiges Verstehen von Abend- und Morgenland einerseits durch die zahlreiche russische Emigration und andrerseits durch die beispiellose päpstliche Caritas in den Hungergebieten geschaffen worden. Die 300000 in Berlin lebenden Russen, die 150000 sich in Paris aufhaltenden, von ihrem Heimatland verbannten, die unzähligen in Brüssel, Lille und im südlichen Frankreich sowie auch in Rom selbst lassen bei all ihrer Liebe zur Orthodoxie manches Vorurteil nach eigener Anschauung fallen; denn ihre „Liebe freut sich mit der Wahrheit" (1 Kor. 13, 6). Wir begrüßen daher auch die Eröffnung der russischen orthodoxen Fakultät mit Internat in Paris, die ganz von freiwilligen, in großem Ausmaße von England und Amerika beigesteuerten Gaben unterhalten wird. Das Leben dort kann man monastisch nennen: täglich früh Laudes, abends Vesper, gemeinsame Mahlzeiten mit Heiligenverlesung und auch gemeinsame Handarbeit.

Die päpstliche Hilfsaktion für die hungernden russischen Kinder auf der Krim, in den Gebieten zwischen Schwarzem Meer und Kaspischer See, ja bis Moskau und Petersburg nordwärts, die allen ohne Unterschied der Religion und Nationalität zugute kam, hat vielen die Augen geöffnet. Tausende von Dankesbriefen an den Papst bezeugen die gute Aufnahme des päpstlichen Liebeswillens, nicht zuletzt auch rührende Kinderworte.

So schreibt ein siebenjähriges Kind: „Moskau. Lieber Hl. Vater! Ich habe heute dein Weißbrot gegessen und deinen Kakao getrunken. Du hast mir dies alles geschickt. Lieber Hl. Vater, ich danke dir herzlich dafür. Konstantin M." Noch ein weiteres Brieflein an den „Papst von Rom" möge angeführt sein: „Wir kleinen russischen Kinder, Valia, Tania, Micha

und Celia, danken dir für dein Geschenk und wünschen, daß du lange lebest, ja sehr lange. Wenn wir groß sind, wollen wir versuchen, Gutes zu tun, wie du es jetzt am russischen Volke tust." Nur wer die großen Emigrantenkolonien gesehen hat, kann sich einigermaßen eine Vorstellung von menschlicher Not machen. Auf einem für Rußland verhältnismäßig kleinen Gebiet sind über zehn Millionen Menschen unter den furchtbarsten Qualen verhungert. Die leichenbedeckten Landstraßen gaben den Weg an, auf denen seßhafte Bauern, um Nahrung zu suchen, nomadisierend in die Städte zogen, aus denen die Sowjetroheit sie mit militärischer Gewalt vertrieben hat. Mütter verteilten ihren Kindern den Leichnam ihres Vaters zur Speise und kochten selbst seine Knochen mit Ausnahme des Schädels noch zu einer Art Suppe.[1] Die furchtbare Not ist noch lange nicht behoben, selbst nicht in Moskau, wie deutsche Kaufleute als Augenzeugen berichten. Wir müssen unsere Liebespflicht besonders auch an den Emigranten erfüllen, ohne jedoch unsere Wohltaten von der Union abhängig zu machen.

Wir dürfen auch nie vergessen, daß lateinische und katholische Kirche nicht gleichbedeutend sind, daß die Verschiedenheit der Riten sich mit der Katholizität nicht nur in Einklang bringen läßt, sondern ein treffliches Zeugnis für sie ist.[2] Wir haben die Aufrichtigkeit unserer Gesinnung in dieser Hinsicht zum Teil noch zu beweisen. Vorkommnisse, wie sie mit der kürzlich erfolgten Rückkehr zur Orthodoxie des vor zwei Jahren zur Kirche Petri heimgekehrten Archimandriten Philipp Morosow in Wilna zusammenhängen, sind tief bedauerlich. Um so mehr müssen wir hinblicken auf das vorbildliche 25jährige Wirken des griechisch-unierten Metropoliten Galiziens, Msgre Scepticky in Lemberg, auf die opferreiche Apostolatsarbeit für die Union seitens einheimischer Priester und Konvente, wie z. B. die der seit 1914 in Konstantinopel lebenden Georgier nach der Regel St. Benedikts. Sodann dürfen wir des Beispiels eines abendländischen Pioniers gedenken, der sich auch die östliche Anerkennung gesichert hat, des Kardinals Mercier. Zum ersten Male wurde in russischen Kirchen seit 1054 für die Seelenruhe eines katholischen Kirchenfürsten gebetet. Die Gewalt, die damit den kanonischen Bestimmungen angetan wurde, war nur der spontane Ausdruck für die verehrungsvollen Gefühle, die Tausende von Russen dem großen Kardi-

[1] Siehe den ausführlichen, illustrierten, erschütternden Bericht von Mich. d'Herbigny, »L'Aide Pontificale aux Enfants Affamés de Russie«. Orientalia Christiana, April-Mai 1925. [2] Cod. Jur. Can. can. 98, 2: „Die Geistlichen sollen in keiner Weise wagen, Lateiner zur Annahme des orientalischen oder Orientalen zur Annahme des lateinischen Ritus zu bewegen." Siehe auch Leos XIII. Enzyklika »Orientalium« vom 30. November 1894.

nal aus Liebe entgegengebracht haben. Die im Januar 1926 in Paris stattgefundene private Zusammenkunft zwischen Orthodoxen, Katholiken und Protestanten bedeutete auch einen kleinen Fortschritt auf dem Wege zur gemeinsamen Heimat. St. Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Ephraem der Syrer, der jetzt auch zum Kirchenlehrer erhoben wurde, Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, die Slavenapostel Cyrillus und Methodius, Bonifatius und Anselm von Canterbury, sind sie nicht Wegweiser für die gesamte Christenheit? Die Einheit in der Mannigfaltigkeit kam so großzügig beim nizänischen Jubiläum in der Lateransbasilika zum Ausdruck, als dieselben heiligen Mysterien in zwölf Riten gefeiert wurden, im Syrischen, Georgischen, Armenischen, Chaldäischen, Griechisch-Abessinischen, Rumänischen, Maronitischen, Malabarischen, Koptischen, Slavischen, Ruthenischen und Griechisch-Byzantinischen. Diese wahre und tiefe Gemeinsamkeit können wir aufbauend dem jetzt asiatischen Moskaugeist, bei dem der einzelne in der Masse untergeht, als Wehr entgegenhalten. Viel inniger Gottesglaube spricht sich in dem russischen Grundsatz: „Gott muß über seine Kirche wachen, und wir haben nur ihn handeln zu lassen“ zweifellos aus. Aber wir müssen Reichgottesarbeit mitleisten, da es sonst wohl schlimm stände um die „Rettung Rußlands, ja ganz Europas, die von Asien zu erwarten ist“. Wir dürfen dabei auf göttliche Hilfe rechnen, die der Kirche bis zum Ende der Zeiten verheißen ist.

V

Hier darf auch des Anglikanismus gedacht werden, besonders wegen seiner nach dem Osten tastenden Sehnsucht und des abendländisch-katholischen Religionsgutes, das er in liturgischer Hinsicht, in Fasten und Heiligenverehrung bewahrt hat. Bekannt ist eine starke Partei in der englischen Kirche, die anglo-orientalische, mit der der frühere Athener Erzbischof, dann Patriarch von Konstantinopel und jetzt von Alexandrien, Meletios Metaxakis sympathisiert.[1] »The Christian East« ist das äußere Bindeglied. Seit 1921 ist der erste abendländische Sitz eines orientalischen Kirchenfürsten in London. Wie stark auch in östlichen Kreisen das Vertrauen auf eine regelrechte Union und nicht nur eine zweckdienliche äußere Vereinigung wie die von Stockholm ist, beweist die offizielle Einladung des Kiewer Metropoliten vom Jahre 1924 an die anglo-orientalische Partei zwecks Festlegung der sakramentalen und doktrinären Einheit: 1. Einheitlicher Glaube; 2. Sieben heilige Sakramente; 3. Apostolische Sukzession und Wahrheit des Priestertums, dessen erste Aufgabe

[1] Vgl. Irénikon, Juli 1926: Rapprochement anglo-oriental, 165 ff.

die Feier des Meßopfers für Lebende und Tote ist; 4. Transsubstantiation der eucharistischen Gestalten und infolgedessen Anbetung seitens der Gläubigen; 5. Verehrung der Gottesmutter und der Heiligen, sowie das Gebet für die Toten. In Westminster wurde am 29. Juni 1925 die 1600jährige Feier des Nizänischen Konzils mit großem Aufwand vom anglikanischen Episkopat unter Teilnahme des Patriarchen von Alexandrien und Jerusalem begangen. Ein großartiger Empfang wurde den anglikanischen Pilgern von den orthodoxen Würdenträgern in Jerusalem, Bethlehem und Nazareth bereitet. Am 28. März 1926 hielt der orthodoxe Bischof in London eine sehr bemerkenswerte Ansprache in einer anglikanischen Kirche: „Die anglikanische Kirche hält sich nicht nur bereit zur Aufnahme dogmatischen Geistes seitens der orthodoxen Kirche des Ostens, sondern sie will sich auch von der Schlichtheit ihres kirchlichen Lebens, von der Größe ihres Gottesdienstes und von der tiefen Mystik, die alle religiösen Manifestationen der orthodoxen Kirche charakterisiert, beeinflussen lassen. Unsere Kirche aber wird reichen Gewinn aus dieser Union ziehen — vor allem von dem großen religiösen und sozialen Eifer, der unsere Schwester, die anglikanische Kirche, auszeichnet.“[1]

Wir haben wahrlich allen Grund, uns zu freuen, wenn der Ritualismus und die Oxfordbewegung nicht nur einige bedeutende Persönlichkeiten in den Schoß der Mutterkirche selbst geführt hat, sondern das religiöse Leben in der anglikanischen Kirche neu erstarkt ist. Der größte und schleichendste Feind unserer Zeit ist oft nicht die heißblütige Gegnerschaft, sondern der Geist der Letargie, der alle Lebenswerte relativiert. Bei voller Würdigung der anglo-orientalischen Annäherungsversuche müssen wir doch zugeben, daß die weitgehende Verschiedenheit der abendländisch-englischen Kultur und die bunte Mannigfaltigkeit orientalischen Geistes nicht unbedeutende Schwierigkeiten einer derartigen Union bereiten, während die romanisch-germanische Kultur das Abendland[2] innerlich zusammenhält; dessen sind sich die Anglo-Katholiken und ihr großer Führer, Lord Halifax, wohl bewußt. Diese Strömung innerhalb des Anglikanismus arbeitet mit großem Eifer für die Wiedervereinigung mit unserer Kirche; wenn auch äußerlich noch nicht allzuviel erreicht ist, so sind die Anglo-Katholiken doch unentbehrliche Wegbereiter der Herzen ihrer Brüder und Schwestern für die innere Erfassung katholischen Lebensgeistes. Zeitschriften wie das von den anglikanischen ‚Benediktinern‘ in Nashdom herausgegebene »Laudate« sind vielfach vollständig katholisch orientiert. Natürlich hat sich auch schon eine Opposition, »The

[1] Irénikon a. a. O. 168. [2] Einen stark ausgeprägt rationalen und individualistischen Sinn zeigt das Abendland im Hauptgegensatz zum Orient.

English Church Union«, gegenüber allen irgendwie „fremdartigen und gefährlichen Beimischungen" gebildet. Aber wir wollen durch Beispiel und Arbeit an anderen ihre Engherzigkeit besiegen und für den Unionskreuzzug, der bisher von Namen wie Mercier,[1] M. Portal, Lord Halifax bestrahlt war, Begeisterung wecken. Die im März 1926 in London unter Kardinal Bourne gestiftete „Gesellschaft zum hl. Johannes Chrysostomus" wird sicher die Sehnsucht vieler nach Rom, „dem Hause Gottes, der Kirche des lebendigen Gottes, der Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim. 3, 15 f.) wecken und ihnen den Weg zu Christus und „zum Wachstum eines Leibes in Liebe" (Eph. 4, 16) weisen.

VI

Für das Unionsapostolat an der Ostkirche hat Pius XI. offiziell den Benediktinerorden am 21. März 1924 durch ein Schreiben an den Abtprimas Fidelis von Stotzingen als besonders berufen bezeichnet und beauftragt.[2] Darin heißt es: „Aber wer könnte bei diesem Apostolat der Union eine größere Hilfe leisten als die abendländischen Mönche[3], die sich jederzeit durch ihre so sehr geschickte Arbeitsweise um Kirche und menschliche Gesellschaft verdient gemacht haben? Geht doch der Ursprung des monastischen Ordens auf den Orient zurück[4], und dank dem hl. Benediktus, den die orientalischen Kirchen ebenfalls hoch verehren als den Patriarchen des abendländischen Mönchtums, war er von einer wunderbaren Fruchtbarkeit schon vor der unheilvollen Trennung der Kirchen im elften Jahrhundert. Dieser Orden hat mit größter Treue bis auf den heutigen Tag die Tradition der alten Väter bewahrt, den Eifer für die heilige Liturgie[5] und die Grundlagen des alten Mönchtums:

---

[1] Vgl. seine »Conversations de Malines«. [2] Brief »Equidem verba«; siehe diese Zeitschr. VI (1924), 295. [3] „Mönch" heißt russisch „Monach" oder „inok" (von „inoj", ein anderer). Letzteres Wort weist auf die bloß negative Bedeutung des asketischen Wesens im Mönchtum (inotschestwo) hin. „Das Mönchtum selbst hält sich für einen englischen Stand und nennt sich so. Der wirkliche Mönch trägt das Bild und die Ähnlichkeit der Engel... Aber vom christlichen Standpunkt aus ist der Engel nicht das höchste unter den Geschöpfen, er steht nach Wesen und Bestimmung niedriger als der Mensch... Die Vertreterin der christlichen Menschheit wird als die Königin der Engel angesehen, und bei dem Apostel Paulus lesen wir, daß alle wahrhaften Christen auch die Engel richten werden. Die Engel aber richten die Menschen nicht, sondern erfüllen nur bei ihnen den Dienst Gottes." So Solowjew, Das Lebensdrama Platons (Matth. Grünewaldverlag, Mainz 1926), 79. [4] Regula S. Benedicti, cap. LXXIII: »sed et Regula sancti patris nostri Basilii...« [5] S. Regula, cap. XLIII: »Nihil Operi Dei praeponatur...« cap. XIX: »in conspectu angelorum psallam tibi«. St. Benedikt prüft den um Aufnahme Bittenden: »si sollicitus est ad Opus Dei...« (cap. LVIII); dreizehn Kapitel der benediktinischen Mönchsregel handeln vom äußeren Aufbau der Liturgiefeier und der seelischen Verfassung, die zu ihrer würdigen Persolvierung nötig ist, oder besser gesagt, die durch das Gebet der Kirche den Mönch in vollkommenster Weise in die Liebesgemeinschaft mit Christus bringt.

genügend Umstände, um die Söhne des hl. Benediktus für die Vereinigungsbestrebungen besonders geeignet erscheinen zu lassen."

Seit Jahren bereits arbeiten Redemptoristen in Polen, Assumptionisten in Rumänien, Jesuiten unter den Weißrussen. Während sich diese jedoch zuweilen beträchtlich umstellen müssen, um unseren getrennten östlichen Brüdern psychologisch näherzukommen, braucht der Mönch seine Lebensweise und religiösen Gebräuche nur wenig abzuändern. Wenn auch die orientalischen Kirchen in ihrem Denken und Leben in vielem konservativer geblieben sind als die abendländische Kirche, so hat der Benediktinerorden doch stets an den ältesten gemeinsamen Traditionen festgehalten. Seine Glieder erleben täglich in der heiligen Mysterienfeier die Wirklichkeit des Opfer- und Verklärungsgedankens der alten Kirche; sie wissen auch besser als viele andere um die Zugehörigkeit zum corpus Christi mysticum, weil die benediktinische Familie ganz selbstverständlich ein in sich reicher, lebenspendender Organismus ist und damit zu einem getreuen Abbild der katholischen Kirche selbst wird. Das abendländische und morgenländische Mönchtum zeigt zwar eine verschiedene innere Struktur. Das östliche Mönchtum trägt mehr demokratische Züge; nicht zuletzt weist die geschichtliche Entwicklung beider monastischen Ordenstypen einen verschiedenen Verlauf auf. Während das orientalische Mönchtum sich fast ausschließlich auf sein religiöses Leben in Selbstheiligung und Seelenführung beschränken konnte, weil es keine Kultur zu schaffen brauchte — diese war längst da — so fiel den abendländischen Mönchen die schwierige Aufgabe zu, erst Kultur zu schaffen. Aber alle diese Umstände vermochten nicht, die innere Verkettung altchristlichen Empfindens zu lösen. Die ganze Regel des abendländischen Mönchsvaters Benediktus ist zu stark von dem gemeinsamen, christusnahen Geist getragen, von der Gemeinschaft und verstehenden Liebe. Der streng liturgische, traditionelle Geist, von dem so vieles abhängt, macht die Benediktiner so geeignet für die Union. Gerade weil die heilige Liturgie ihnen der tiefste Lebensquell geblieben ist, haben sie ihr religiöses Denken und Leben in einer wunderbaren Reinheit erhalten. Ihre Devise ist die Pax, und dieser Friedensgeist, den der ganze Orden ausströmt, läßt ihn zum Mittlerberufe mehr als andere geeignet erscheinen.

Einer der Hauptgründe für die Existenz des von Dom L. Beauduin[1], dem Löwener Mönch und ehemaligen Liturgieprofessor am internationalen Benediktinerkolleg St. Anselm in Rom, gegründeten ersten Unionsklosters in Amay bei Lüttich ist die Aufgabe, die hohe Wand von Vor-

[1] Dom Beauduin, nun wirksamster Vorbereiter der eigentlichen Unionstätigkeit, ist ehedem auch der tatkräftige Förderer des liturgischen Apostolates in Belgien gewesen.

urteilen und tausendjährigen Mißverständnissen niederzureißen. Diese Mönche sind aufs eifrigste bestrebt, eine friedensliebende Atmosphäre zu schaffen, in der allein es möglich ist, einander wahrhaft kennen zu lernen. Sie wollen durch Konferenzen, Tagungen, Unionszeitschriften und jede Art von Beeinflussung die abendländische Christenheit für das Unionsapostolat interessieren und begeistern; denn sie dürfen zu unseren getrennten Brüdern nicht als Sonderlinge kommen, sondern hinter ihnen muß katholische Verständigungsbereitschaft stehen, deren sehnlichster Wunsch die Erfüllung der Bitte Christi an den Vater ist: „Auf daß alle eins seien, so wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien." Eine wachsende Bibliothek soll die Mitglieder auf dem laufenden halten über alle philosophischen, literarischen und psychologischen Fragen des Orients; denn es bedarf einer überaus feinfühligen Liebe, um die Orientalen der katholischen Einheit wieder zuzuführen. Weniger von einer „Konversion", die individuell oder gruppenweise bei den Orientalen ersehnt wird, kann hier die Rede sein, sondern eine psychologische Umlagerung und Weitung der orientalischen Seele ist vonnöten. Wir müssen unsere gemeinsame Seele wiederfinden! Ein russischer Heiliger und ein lateinischer Heiliger würden sicher keine Schwierigkeit haben, sich in der Liebe Christi eins zu fühlen. Das Wichtigste bei den Unionsbenediktinern ist also zunächst die eigene innerliche Einstellung, das Sichfreimachen von unwesentlichem Beiwerk, um zu frühchristlichem Gemeinschaftssinn und -leben zurückzukehren, die Empfänglichkeit für Gemeinschaftswerte, das Sichhineinstellen in die objektive religiöse Welt, kurz das Leben aus und mit der Liturgie. Um den ganzen kultischen Reichtum des Ostens möglichst zu erfassen, sollen die Mönche befähigt sein, in den orientalischen Riten zu zelebrieren. Sie wollen sowohl in sich die Liebe zum Orient wachhalten als auch in den morgenländischen Gelehrten, da diese Abteien als Treffpunkte für okzidentale und orientalische Geistesmänner gedacht sind. Und den für kürzere oder längere Zeit sich im Abendlande aufhaltenden Orientalen möchten sie zeigen, daß wir uns gern von ihrem religiösen Reichtum schenken lassen, sie wiederum abendländisches Christentum und abendländischen Ritus in seiner besten Form kennen lernen dürfen.

Die Unionsbenediktiner gleichen sich auch darin mehr dem altorientalischen Mönchtum an, daß der Unterschied zwischen Chormönchen und Brüdern nicht so scharf hervortritt. Alle nehmen in Anpassung an die Regel des hl. Benedikt (48. Kap.) täglich an der mehrstündigen Handarbeit teil. Der Mönchsstand ist ihnen also bewußt die Angleichung an Christus als Gekreuzigten, der ihnen der Weg zur Auferstehung ist.

Es ist geradezu erstaunlich, was D. Beauduin in der verhältnismäßig kurzen Zeit, seit sein Kloster in Amay besteht,[1] in rastloser Schaffenskraft schon erreicht hat. Mehr als dreißig Mönche, von denen zehn Novizen sind — viele weitere Anfragen liegen bereits vor — hat er um sich gesammelt; zahlreiche Unionstagungen fanden statt; eifriges Studium der französischen, deutschen, englischen, russischen, griechischen, lateinischen und verschiedener anderer Sprachen setzte ein; sorgfältig wird die Unionsliteratur verfolgt.[2] Diese Mönche betreiben ihre Studien bereits auch in England, Deutschland, Rom und im Orient selbst. Das Wohltuende aber bei D. Beauduins Kreis und großem Unionseifer ist die bescheidene Zurückstellung aller sich überhebenden menschlichen Kräfte; denn die Union ist Gotteswerk, bei dem unsere Sorge sein muß, daß es nicht aus Mangel an Vorbereitung zugrunde geht. Als letztes Ziel hat man die Gründung von Abteien im Orient selbst ins Auge gefaßt, die die Brücke zwischen beiden Welten bilden sollen. Außer Amay ist bereits im Schootenhof bei Antwerpen ein zweites Unionskloster eröffnet, das sich besonders mit skandinavischen, holländischen und englischen Unionsaufgaben befassen will. Nahe dem Schootenhof hat sich auch ein Frauenkonvent niedergelassen, der seiner weiblichen Eigenart entsprechend am Unionsapostolat mitarbeiten will.

Geht nun auch diese Bewegung zur Wiedervereinigung getrennter Kirchen zunächst von Belgien aus, so ist sie doch nicht auf Belgien beschränkt; vielmehr wird auch für andere Länder erstrebt, daß dort im geeigneten Moment Unionsabteien erstehen. Die deutschen Benediktiner haben auf ausdrücklichen Wunsch des Hl. Vaters die Lösung dieser Frage bereits ernstlich ins Auge gefaßt. Die Bayerische und Beuroner Kongregation haben gemeinsame Schritte zur Gründung eines Unionsklosters unternommen. Geplant ist der Ausbau einer bis jetzt kleinen Niederlassung am Rhein, die dem Erzabt von Beuron untersteht. Die nächste Aufgabe neben den baulichen Vorbereitungen wird es sein, die geeigneten Berufe für die spätere Tätigkeit im Dienste der Union zu wecken und heranzubilden.

Das internationale Werk der Glaubensvereinigung Unio Catholica, von dessen rühriger Tätigkeit und Erfolgen in Amerika diese Zeitschrift schon kurz handelte (1926, 461 f.), hat es sich zur besonderen Aufgabe

[1] Die spätere Abtei soll in Pepinster bei Verviers (Provinz Lüttich) errichtet werden, wozu das Terrain bereits sichergestellt ist. [2] Zuerst sollen die Mönche sorgfältigen Studien sich unterziehen, damit sie genaue Kenntnis der Sprachen dieser Völker haben, wohl unterrichtet sind über ihre Geschichte, ihre Einrichtungen, ihre psychologische Veranlagung; vor allem müssen sie ihre Theologie und Liturgien kennen, um gemäß dem päpstlichen Schreiben an den Orden für die Union der Kirchen geeignet zu sein.

gemacht, weiteste Kreise über das große Anliegen der Vereinigung der Ostkirche mit Rom zu unterrichten und die nötigen Hilfsmittel dazu bereitzustellen. Mit dem deutschen Sitz in der Abtei Neresheim in Württemberg und einer österreichischen Stelle in Salzburg will sie auch die Katholiken deutscher Zunge an dem großen Unionsapostolat teilnehmen lassen, indem sie den Gedanken des corpus Christi mysticum, die Zusammengehörigkeit und Gemeinschaft in Christus, in den abendländischen Seelen vertiefen will durch eine große Gebetsgemeinschaft, die Abendland und Morgenland verbindet. Außer Gebet und frommem Interesse ist ein dem Ermessen der Mitglieder anheimgegebener Beitrag für die Ausbildung von orientalischen Priestern zu glaubensfrohen Verkündern der katholischen Einheit gewünscht, also eine tätige Mithilfe, ein persönliches Opfer im Dienste einer großen, heiligen Sache. Wohl wenige von uns ahnen, wie groß gerade jetzt die russische Sehnsucht nach Priestern vielfach ist, nach Geistesmännern, die zugleich auf der Höhe moderner Bildung stehen und das Beispiel eines ganz christuserfüllten Lebens geben.

Wir dürfen bei allen Schwierigkeiten nicht verzweifeln; ein Land wie Rußland, in dem viele hingeopfert wurden, ist heiliger Boden. Man wäre fast versucht, mit H. Platz analog zu sprechen: Stellen wir dem Osten das Problem der Lebensform, so stellt der Osten uns das Problem der Lebensreform.[1] Eine Neugestaltung der Welt durch die Liebe ist nötig, wie Christus in seinem hohenpriesterlichen Gebet flehte: ... „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, daß sie eins seien, wie wir es sind ... Weihe sie für die Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit ... Für sie weihe ich mich, damit sie in Wahrheit geweiht seien. Aber nicht allein für sie bitte ich, sondern auch für jene, die durch ihr Wort an mich glauben, damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin; so sollen auch sie in uns eins sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast. Ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie auch wir eins sind. Ich werde in ihnen sein, wie du in mir bist, auf daß sie vollkommen eins seien, damit die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich liebtest. Vater, laß jene, die du mir gegeben hast, bei mir sein dort, wo ich bin, damit sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir verliehen hast; denn du liebstest mich, noch ehe die Welt ward. Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt; ich aber habe dich erkannt, und diese haben erkannt, daß du mich gesandt hast. Ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn weiter kundtun, damit die Liebe, mit der du mich liebtest, in ihnen sei und ich in ihnen“ (Joh. 17, 11 ff.).

[1] Vgl. Die Tage von Bierville (Werkbundverlag Würzburg 1926), 17.

Kirchliche Barockkunst

Von D. Adelgundis Jaegerschmid / Kellenried

Der Innsbrucker Propst Dr. Josef **Weingartner** kommt mit seinem letzten großen Buche[1] einem durchaus zeitgemäßen Wunsche entgegen. Tragen doch viele mit Recht das Verlangen nach Publikation der in Kirchen und Sakristeien, Museen und Privatsammlungen zerstreuten Schätze des kirchlichen Kunstgewerbes vom sechzehnten bis achtzehnten Jahrhundert.[2] Tatsache ist, daß man dieser Zeit ein ungewöhnlich lebhaftes Interesse entgegenbringt. Nicht nur in der profanen Kunstwissenschaft, die eine besondere Vorliebe für die Meister des spanischen Barock, für Greco und Ribera bekundet, sondern auch in der christlichen Kunst sucht man geistige Beziehungen zu Renaissance und Barock. Jedermann wird zugeben, daß diese Erkenntnis neu ist; hat doch die jüngst verflossene romantisch und mittelalterlich gerichtete Vergangenheit die kirchliche Kunst jener Zeit überhaupt unterschätzt und verkannt (Weingartner 42). Diese Bewegung ergriff im zweiten Viertel des neunzehnten Jahrhunderts die Gemüter mit Leidenschaft. Vielfach vernichteten die Romantiker in ihrem Schwärmen für romanische Leuchter und gotische Schnitzaltäre die Erzeugnisse der letzten Epoche. Warum? Man war der kühlen und akademisch ausgeklügelten oder dürftigen und dürren Formen des Klassizismus und Empire überdrüssig geworden. Allerdings waren dies nur kümmerliche Epigonen, in denen kaum ein Hauch mehr zu spüren ist von der sicher proportionierten und organisch empfundenen Renaissance, von der kraftschäumenden Lebensfülle des Barock und des in unerschöpflicher Verschwendung immer neuer Formen sich auswirkenden Rokoko. Klassizismus und Empire zeigen so recht das Eindringen des Geistes der Aufklärung, der die Kunst rationalisieren wollte. Rettung aus diesen lebensfremden und gottfernen Bahnen suchte man durch ein zwar psychologisch, aber nicht historisch begründetes Anknüpfen am starklebigen, gottverbundenen Mittelalter.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, der Neu-Romanik und Neu-Gotik nachzugehen; doch mußte ihr Entstehen angedeutet werden, sollen wir begangene Fehler, die nicht wegzuleugnen sind, wieder gutmachen. Weingartners Buch wird unser modernes kirchliches Kunstgewerbe gewiß an-

[1] **Das kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit.** Mit 376 Bildern. gr. 8° (470 S.) Innsbruck-München 1927, Tyrolia. Gzl. M. 27.— [2] Gerade diese Zeit empfindet H. **Wölfflin** als Einheit; vgl. **Kunstgeschichtliche Grundbegriffe.** Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst (1915), 15: „Im Interesse der Einfachheit müssen wir die Freiheit in Anspruch nehmen, vom sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert als Stileinheiten sprechen zu dürfen, trotzdem diese Zeitabschnitte keine homogene Produktion bedeuten und namentlich die Züge der seicentistischen Physiognomie schon lange vor dem Jahre 1600 sich zu bilden begonnen hatten, wie sie andererseits noch weithin das Aussehen des achtzehnten Jahrhunderts bedingen."

regen und uns helfen, die Neuzeit,[1] Renaissance und Barock besser und echter zu verstehen als die Imitationsstile des neunzehnten Jahrhunderts ihre mittelalterlichen Vorbilder. Nicht um das „Nachmachen" handelt es sich ja, sondern um das geistige Erfassen und Sich-vertraut-machen mit kirchlicher Kunst — nicht religiöser Kunst im weiten und heute oft recht verwässerten Sinn, sondern der „Kunst im Heiligtum" (Abt Herwegen). Gerade zu diesem Zwecke ist es ein wesentlicher Vorzug von Weingartners Buch, daß liturgisch-kirchliche Erwägungen und scharfsinnige Stiluntersuchungen sich wechselseitig ergänzen; so sind fromm betrachtender Symbolismus einerseits und kunsthistorischer Ästhetizismus andererseits vermieden und praktische Fragen der Lösung näher gebracht. Allenthalben sucht der Verfasser neu auftauchende Ausdrucksformen des kirchlichen Kunstgewerbes aus dem Wandel des Zeitgeistes zu begründen (74). So weist er den Einfluß von Bernini auf die Erzeugnisse des barocken Kunstgewerbes in Italien nach, den von Rubens auf die flandrische Wandteppichweberei. Er berücksichtigt daneben die für die Entwicklung des Kunstgewerbes so bedeutungsvoll gewordenen deutschen und französischen Ornamentstiche und Modellzeichnungen. Besonders anregend sind — um nur eines herauszugreifen — die Ausführungen über die italienische Seidenweberei im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert in dem Kapitel: „Die Paramente". Unschwer erkennt man die Beeinflussung der Ornamentzeichnung durch die großen oberitalienischen Maler und läßt sich gerne belehren über die technische Herstellung jener vielbewunderten, steiffaltigen Brokatstoffe und zart duftigen Seidengewebe aus Venedig, Florenz und Lucca, in die ein Ghirlandajo, Boticelli und andere ihre Figuren gekleidet haben. Meisterhaft sind die kurzen Bemerkungen über die Übereinstimmung von innerem Zweck und äußerer Form bei der in der Barockzeit entwickelten Sonnenmonstranz, die gegenüber der gotischen Turmmonstranz keineswegs künstlerischen Rückschritt bedeutet.

Wenn Weingartner in seiner Darstellung das neunzehnte Jahrhundert nach dem Empire im Bild völlig übergeht und im Text sich sehr zurückhaltend äußert, wenn er nicht direkt den künstlerischen Tiefstand beklagt, wie z. B. der Paramente, Spitzen und des Holzmobiliars, so ist das nur allzu berechtigt. Einen Vergleich mit den Erzeugnissen der Renaissance und Barockzeit hält das neunzehnte Jahrhundert — wenigstens was das kirchliche Kunstgewerbe betrifft — nicht aus. Über die Aufgaben, die sich die allerjüngste Zeit stellt, wagt er vorsichtig genug kein Werturteil

[1] Weingartner legt in seiner Bezeichnung „Neuzeit", die vielleicht irreführen kann und etwa nur das neunzehnte Jahrhundert und das erste Viertel des zwanzigsten vermuten läßt, die Begriffe zu Grunde, die der Hallenser Professor Christof Cellarius im siebzehnten Jahrhundert erstmals für die Einteilung der Geschichte in alte, mittlere und neuere Geschichte angewandt hat.

aufzustellen; doch spricht er sich hoffnungsvoll und wohlwollend aus über einige Arbeiten der Beuroner Schule und der Wiener Kunstgewerbeschule, von denen er Abbildungen bringt.

Es wäre noch ein Wort über die Einteilung des Riesenstoffes zu sagen. Im 1. Abschnitt: „Die Paramente“ behandelt er die allgemeine Entwicklung der Paramentenform in der Neuzeit, die Seidenweberei, die Stickerei, Teppiche, die Spitze, Posamentierarbeiten, Lederarbeiten. Es folgen „Die kirchlichen Gefäße und Geräte“ mit zwei einführenden Kapiteln und einem dritten, das zerfällt in: der Kelch, das Ziborium, die Monstranz, die Reliquiare, das Vortrags- und Altarkreuz, Ampel und Leuchter, Tassen und Kännchen, Rauchfaß und Schiffchen, Weihwassergefäße, Kanontafeln und Rahmen, silberne Altäre, Hostienbüchse, der Bucheinband, der Krummstab. Zuletzt kommt „Das kirchliche Mobiliar: das Chorgestühl, die Thronsitze, das Chorpult, die Kirchenstühle, das Orgelgehäuse, die Beichtstühle, die Rahmen, Tische und Schränke, Gitter und Ballustraden, die Holzdecken, die Türen. Der Verlag Tyrolia hat für eine selten vorzügliche Wiedergabe des reichen Abbildungsmaterials Sorge getragen, angesichts dessen auch H. Wölfflin sein „bei Bildern des Barock (in unserem Fall z. B. bildhaft wirkende Paramentenstoffe) bedeutet die Photographie fast immer eine Entstellung des Tatbestandes“[1] fallen lassen muß.

Weingartners Buch, dem wir eine große Verbreitung nicht warm genug wünschen können, wird nicht nur dem Fachgelehrten, sondern auch dem kunstfrohen Laien viel Bereicherung bieten. In den Seminaren der christlichen und profanen Kunstgeschichte wird es Nutzen stiften. Wertvolle Anregung wird der Priester daraus empfangen; denn wie der Verfasser mit Recht hervorhebt (3), „hat der Klerus in der Regel ja nicht romanische und gotische, sondern meist barocke oder moderne Paramente, Kelche, Monstranzen und Kirchenmöbel zu bewachen.“ Zugleich möchten wir nicht versäumen, es nachdrücklich allen denen zu empfehlen, die sich heute mit der Herstellung von Paramenten, Kirchenwäsche, Metall- und Holzarbeiten des kirchlichen Kunstgewerbes befassen, als da sind Frauenklöster, Paramentenvereine und Fabriken, kunstgewerbliche Werkstätten, Kunsttischlereien etc.

Klar einleuchtend und sicher erfaßt sind die Beweisgründe, mit denen Weingartner hier praktisch die Vorurteile gegen Barock und Rokoko entkräftet. Zwei Jahre zuvor hat er sich das geistige Rüstzeug hiezu fein geschmiedet und scharf geschliffen in einem nicht umfangreichen, aber erlesenen Buche,[2] das der Augsburger Verlag Benno Filser kostbar ausgestattet und mit 40 ganzseitigen, wundervollen Bildern geschmückt hat, deren Reproduktion mustergültig ist. Der „Verband der Vereine katholi-

---

[1] Kunstgeschichtliche Grundbegriffe V. [2] Der Geist des Barock. 4° (24 S. Text und 40 Vollbilder) Augsburg 1925, B. Filser. Gzl. M. 10.—

scher Akademiker . . .“, auf dessen Einladung Propst Weingartner anläßlich der Ulmer Tagung 1923 im berühmten Bibliotheksaale des Stiftes zu Wiblingen warm empfundene Worte über das Wesen des Barock gesprochen hatte, veröffentlichte den damals grundgelegten, stark erweiterten Vortrag in seiner Sammlung „Von heiliger Kunst“. Wir danken Verfasser und Verlag aufrichtig, daß sie es mutig erstmals gewagt haben, kirchliche Barockkunst „heilig“ zu nennen. Einer der Hauptvorwürfe, der unter der im neunzehnten Jahrhundert herrschenden Richtung aus kirchlichen Kreisen gegen sie erhoben wurde, war Mangel an sakraler Einstellung und Abgewandtheit (6). Und doch ist auch diese Kunst — wenngleich in ihrer Art — gläubig katholisch, übernatürlich eingestellt und verträgt sich wohl mit der hohen Schönheit und dem reichen Zeremoniell der kirchlichen Liturgie!

Nicht unerwähnt soll in diesem Zusammenhang die Wiederbelebung einiger Abteien bleiben, die wahre Kleinodien der kirchlichen Bautätigkeit jener Zeit sind und durch ihre Entfaltung reichen liturgischen Lebens in ihren feierlich großartigen Kirchen nicht wenig zum Verständnis dieser so lange verfehmten Kunst beitragen: Weingarten mit seinem majestätischen, kuppelgekrönten Münster, dem schwäbischen Petersdom, die so reich gegliederte Klosterkirche von Grüssau, der in feierlich ruhigem Rhythmus schwingende Bau der Neresheimer Abteikirche; auch die köstliche, heitere Anmut der Zisterzienserkirche in Birnau darf nicht vergessen werden. Endlich sind in Österreich zu nennen das einer bedeutungsvollen Zukunft entgegengehende Stift St. Peter zu Salzburg, aus dessen Sakristei manch herrliches Stück in Weingartners Buch über das Kunstgewerbe der Neuzeit abgebildet ist, und Klosterneuburg a. d. Donau, das in den letzten Jahren der Mittelpunkt eifrigen liturgischen Betens geworden ist. Wer je einen Gottesdienst in einer dieser Kirchen mitfeiern durfte, wird zugeben müssen, daß selbst manche Stücke der alten Choralkunst im aufrauschenden Jubel ihrer Melodien oder in der architektonischen Geschlossenheit ihrer Linienführung eigens für die lichtdurchstrahlte, farbig frohe und weitgespannte Kuppel einer Barockkirche geschaffen zu sein scheinen. In der Universalität der heiligen Kirche selbst liegt die Universalität ihrer Kunstformen begründet.

Weniger bekannt dürfte sein, daß der Barock Außenstehenden als spezifisch katholisch erscheint. So schrieb Wilhelm Hausenstein in einem Buche: „Vom Geist des Barock“ (1921), das in seinem paradoxen und bizarren Aphorismenstil sich allerdings nicht messen kann mit Weingartners tief schürfenden Ausführungen: „So lange man Barock freilich nur vom lutherischen und kalvinistischen Standpunkt betrachtet, bleibt es unmöglich, die Erscheinung zu fassen. Das Barock ist ein höchst katholisches Phänomen. Der Katholizismus des Barock ist eine ungeheuer produktive Tatsache“ (50). Wenn man „in Büchern allerhand protestantisches Ressentiment gegen Mißwirtschaft in den Kirchenstaaten“ (!)

findet, glaubt Hausenstein den Grund hiefür im Mangel an geeigneten katholischen Historikern zu sehen. So war es nicht möglich, „der wohlmeinenden und befangenen Kritik einer halb aus der Aufklärung, halb aus der protestantischen Theologie stammenden Historikerschule eine zureichende Antithese gegenüberzustellen“ (55). Auf die Goldwage sind diese Worte zwar nicht zu legen[1]; doch kann man ihnen eine gewisse Berechtigung nicht absprechen. Um so freudiger ist es daher zu begrüßen, wenn sich nun auch die Katholiken der inneren religiösen und kulturaufbauenden Werte kirchlicher Barockkunst bewußt werden, vor allem wenn sie in so sachlicher und ernster Weise aufgezeigt sind wie in Weingartners Buch.

Kunstformen deuten, heißt sich einfühlen in ihre seelisch geistige Entstehungswelt, Zeit und Milieu, denen sie entwachsen sind, gründlich kennen; denn „Stile werden Zeitausdruck“ (Wölfflin a. a. O. 10). Aber um die allgemeinen kunstgeschichtlichen Grundbegriffe in ihrer Umwandlung und Veränderung entwicklungsgeschichtlich herauszustellen und die Bedingtheit der besonderen Sachform am einzelnen Objekt festzulegen, dazu gehört noch mehr als künstlerisch sehen und kultur- und geistesgeschichtlich unterrichtet sein. Hiezu muß einer mit dem stilkritischen und formalästhetischen Verfahren der modernen Kunstwissenschaft vertraut sein. Weingartner besitzt diese Eigenschaften in hervorragendem Maße.

Als oberstes Grundgesetz bei der Beurteilung von Stilperioden gilt ihm, daß keine der objektive Maßstab für eine andere ist, daß jede ihre eigenen Gesetze hat (7). Ob der Barock tatsächlich, wie der Verfasser meint, immer und überall ganz allmählich aus der Renaissance herauswächst (7), oder ob er nicht vielleicht da und dort in deutschen Landen, in einem wenig von Renaissance und Humanismus berührten Winkel, sich aus der sog. Gotik „flamboyant“ entwickelt (z. B. der Hochaltar des Breisacher Münsters), mag dahingestellt sein. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß dieser Stil sich mit eiserner Konsequenz Schritt für Schritt weiterbildet und genau so in den objektiv gegebenen Gesetzen organischer Entwicklung verankert ist wie jeder andere (7).

Die Figuralkunst des Barock kennt nicht nur ein „stärkeres Herausarbeiten und eine laute Äußerung der Affekte, des Schmerzes, der Freude, der religiösen Begeisterung“ (18), was zum Ausdruck kommt in pathetischen Gesten, vibrierendem Mienenspiel und flatternden Gewändern. Die Architektur entlädt die gewaltig drängende Kraft ihrer inneren Spannung nicht nur in vielfach gewundenen Säulen und aufgerollten Giebeln, in schwellenden Kartuschen und wirbelndem Rocaille. Vielmehr zeigt Barockkunst überhaupt — weit entfernt von Gesetzlosigkeit — auch großartigen Sinn für Organisation (3) und ist stets bemüht um die monumentale Zusammenfassung einzelner Teile zu großen einheitlichen Massen.

---

[1] So haben z. B. Johannes Janssen und Ludwig v. Pastor diese Zeit in etwa gestreift.

Bei allem Vorbehalt gegen willkürliche und rein subjektive Konstruktionen der Kunstwissenschaft mit Kultur- und Geistesgeschichte ist dem Verfasser „die organische Einheit des geschichtlichen Werdens auf allen Gebieten des Lebens eine so unmittelbar einleuchtende Erkenntnis“, daß er die seelische Haltung der barocken Kunst in den kulturellen Verhältnissen und in der Gesamtrichtung jener Zeit sucht. Wenn die profane Barockkunst den Höhepunkt absolutistischer Fürstenmacht einerseits und den kulturellen Aufschwung nach den Schrecken der Türken- und Schwedenkriege andererseits bedeutet, so verkörpert der kirchliche Barock die katholische Gegenreformation mit ihrer wirklichen Erneuerung und Verinnerlichung der alten Kirche (14), mit ihrer großzügigen Missionstätigkeit und ihren großen Heiligen (18). So wenig sich St. Ignatius von Loyola mit St. Benedikt von Nursia oder die große hl. Theresia von Jesus mit der hl. Gertrud „vergleichen“ läßt, kann man Berninis Schöpfungen altchristlicher Katakombenkunst oder eine barocke Kirchenfassade einem romanischen „Paradies“ gegenüberstellen. Bei aller besonderen Führung des Hl. Geistes sind und bleiben Menschen und Kunstwerke immer zugleich auch Kinder ihrer Zeit.

Die historische Beleuchtung des Problems macht Weingartners Buch besonders wertvoll. So ist seine warmherzige und scharfsinnige Apologie des kirchlichen Barock für den Kunstfreund nicht minder wie für den Historiker, aber auch für alle kirchlichen Kreise von größtem Interesse und weckt die zuversichtliche Hoffnung, daß der verehrte Verfasser uns einmal die Kunstgeschichte dieser fruchtbaren Epoche schreiben wird.

Es bedeutet nichts geringes, daß wir nun auch — nicht nur auf dem Gebiete der altchristlichen Kunst — in unseren Reihen katholische Kunsthistoriker haben und nicht mehr darauf angewiesen sind, uns kirchliche Kunst von ungläubigen Gelehrten interpretieren zu lassen, die mit der geistigen Entstehungswelt eines großen Teiles der christlichen Kunst ja gar keine inneren Beziehungen haben können.

Kleine Beiträge und Hinweise

Vom hl. Ignatius, den Exerzitien und der Nachfolge Christi

Die „Exerzitien" sind nach Astrain die Seele der Gesellschaft Jesu; die „Konstitutionen" sind ihr Leib. Ignatius selber ist durch seine „Exerzitien" und insbesondere deren Wahlbetrachtungen „zu dem Heiligen geworden, den wir kennen und verehren. Ihnen verdankt er, wie er selber versichert, seinen Geist, diese Geradheit und Richtung seines ganzen Lebens auf Gott" (Merk). Er selber hat ihnen höchsten Wert beigemessen: „Das Beste, was er in seinem Leben erdenken, ersinnen und erstreben könne, sowohl für den einzelnen zu seinem eigenen Fortschritt, als auch um vielen anderen Segen, Hilfe und Fortschritt zu bringen, so schreibt der hl. Ignatius schon 1536 an P. Miona (Monum. Ignat. I.1,113), habe er in seinem kleinen Exerzitienbüchlein zusammengetragen" (Vogt). Daß Ignatius und sein Exerzitienbüchlein auf das engste zusammengehören, kann niemand im Ernste bezweifeln.

Aber auch die „Nachfolge Christi" gehört eng zu ihm. Für die zweite Woche der Exerzitien und die folgenden hält es Ignatius für sehr nützlich, „zuweilen in der Nachfolge Christi, den Evangelien oder der Heiligenlegende zu beten." Das ist nicht zufällig gesagt. Ein „Leben Jesu" und eine „Legende" haben sein Leben in Loyola von Weltlich auf Geistlich umgestellt. Die „Nachfolge Christi" aber hat in Manresa eine vollständige innere Wandlung seiner neugewonnenen aszetischen Richtung bewirkt. „Nun erfuhr er auf einmal, daß das heiligmäßige Leben nicht in solchen Bravourstücken äußerer Art bestehe [d. h. seinem Wesen nach wenigstens nicht], sondern in der Nachahmung des Inneren, der Gesinnung, des ‚Charakters' Christi, in der ‚Demut, Liebe und Geduld', in der Reinigung der Seele von allen ungeordneten Affekten — kurz, in der vollkommenen Heiligung des inneren Menschen" (Karrer mit Böhmer). Seit er dieses Buch in Manresa kennen gelernt, hat er nach seinem eigenen Geständnis „später nie mehr den Wunsch gehabt, ein andueres Erbauungsbuch zu lesen. Die Nachfolge Christi empfahl er allen, mit denen er in Verbindung kam. Jeden Tag las er daraus ein Kapitel der Reihe nach, und nach dem Essen und zu anderen Stunden öffnete er das Büchlein aufs Geratewohl, und jedesmal traf er das, was ihn zur Zeit eben beschäftigte und was er brauchte" (Gonsalvez, Memorial vom 29. I. 1555). Als er die Ordenssatzungen ausarbeitete, „hatte Ignatius auf seinem Schreibtisch keine anderen Bücher liegen als nur das Missale, das Brevier und die Nachfolge Christi" (Feber). Und seine vertrauten Freunde wußten ihn seiner vollendeten Ruhe und Innerlichkeit wegen nicht treffender zu kennzeichnen als „die verkörperte Nachfolge Christi". So mögen ohne Widerspruch in einem Atem genannt sein St. Ignatius, Exerzitienbüchlein und „Nachfolge Christi."

Bei Ignatius bilden Person und Werk eine untrennbare Einheit. Unwillkürlich wendet sich daher der erste Blick seinem Lebensgange und Charakterbilde zu. Jetzt, wo in den Madrider Monumenta Historica Societatis Jesu ein gewaltiges Material aufgeschichtet vorliegt und es auch an Sonderstudien nicht mehr fehlt, mag die Zeit naherücken, wo uns ein großes, würdiges Ignatiusleben geschenkt wird. Vorläufig verweist uns P. Feber (Lebenserinnerungen 117) auf die kritischen Biographien von Pien in den Acta Sanctorum (1731), Astrain, San Ignacio (spanisch, [2] 1912) und Pastor, Geschichte der Päpste V (1909), 374 ff. [bzw. ohne Anmerkungen in „Katholische Reformatoren" (1924), 3 ff.]. Andere wie etwa Genelli-Kolb erwähnt er nicht. Dürr (Exerzitienschr. 14, 3) gibt dem greisen spanischen Jesuiten P. Astrain das Lob, „die bisher beste, mit allen Mitteln der modernen kritischen Forschung gearbeitete Ignatiusbiographie" geliefert zu haben. Dürr selber übersetzte aus ihr das 9. Kapitel: „Aufbau und Entstehung der geistlichen Übungen" als 14. Heft der „Exerzitienschriften" (Innsbruck 1924); während E. Weber Astrains kleine Jubiläumsschrift über Ignatius und die Anfänge der Gesellschaft Jesu, „die charakteristischsten Tatsachen aus dem Lebensbild

des Heiligen", von Forscherhand und Sohnesliebe ausgewählt und mit dem entsprechenden „Rahmen umkleidet" (9), bei Rauch in Wiesbaden 1924 erscheinen ließ. Feder hat uns im Jubiläumsjahre 1922 neben seiner Übersetzung der Exerzitien mit den zwei kleinen, aber sehr wertvollen Bändchen: „Lebenserinnerungen des hl. Ignatius" und „Aus dem Geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius" erfreut (beide Kösel & Pustet, Regensburg). Sie sind aus dem Urtext übertragen und mit gründlichen, geschichtlich und theologisch wegweisenden Einleitungen und Anmerkungen versehen. Beide Bändchen sind wesentlich Seelengeschichte des Heiligen. Das erste ist Diktat aus den Jahren 1552 und 1553 und berichtet über die Jahre von der Bekehrung bis zu den Anfängen der Gesellschaft Jesu in Rom und Italien, Herbst 1537; das andere stammt handschriftlich von Ignatius selbst und behandelt die Zeit vom 2. Februar bis 12. Mai 1544 bzw. bis Anfang 1545, in der der hl. Ignatius mit unablässigem Gebet und Tränen und sorgsamsten Erwägungen die Wahl traf über Besitz oder Nichtbesitz in seiner Stiftung. Ergreifend ist, wie das Tagebuch ausmündet: „Vor der Messe, während derselben und nach ihr beherrschte mich ein Gedanke, der mir ins Innerste der Seele drang, mit welcher Andacht und Ehrerbietung ich nämlich zur Messe treten und den Namen Gottes unseres Herrn usw. aussprechen müsse, und wie ich keine Tränen mehr aufsuchen solle, sondern nur jene Stimmung der Ehrerbietung und Ehrfurcht. Infolgedessen übte ich mich häufig in dieser Stimmung . . . und gewann die Überzeugung, dies sei der Weg, den der Herr mir zeigen wolle . . . Und so überzeugte ich mich, als ich die Messe las, daß diese Gnade und Erkenntnis für den geistlichen Fortschritt meiner Seele mehr bedeute als alle übrigen früheren" (14. März 1544).

Wenn man von diesen beiden Büchlein herkommt, dann sieht man das Exerzitienbüchlein in ganz anderem Licht; man erkennt deutlich auch in ihm die Entwicklungsgeschichte eines Heiligen. Vorzügliche Dienste nach dieser Seite leisten auch die „Geistlichen Briefe und Unterweisungen des hl. Ignatius", die ebenfalls zum Jubeljahr 1922 O. Karrer gesammelt, verdeutscht, zeitlich geordnet und mit jeweils ausführlichen Einleitungen versehen zu einer Art Lebens- und Charakterbild verbunden hat. Einiges entstammt den Exerzitien, anderes dem Geistlichen Tagebuch, einige Denksprüche sind ausgesucht und vor allem 65 Briefe aus ca. 6½ Tausend, „die bedeutsamsten, die für das religiöse und apostolische Ideal des heiligen Stifters bezeichnendsten Stücke". „Religiös und apostolisch", das kennzeichnet eine bestimmte aszetische Richtung: eben die des hl. Ignatius. Neuerdings hat der gleiche Verfasser in der Schöninghschen Sammlung „Dokumente der Religion" (Paderborn 1926) „Die geistlichen Übungen", eingeleitet und übersetzt, herausgegeben. Das Vorwort, oben schon mehrfach angeführt, ist nach Karrers Art klar, bestimmt, fast möchte man sagen energisch. Die Übersetzung scheint freier als die wortgetreue von A. Feder; Titel und Vorwort sind den „Einleitenden Bemerkungen" (annotationes) vorangestellt, notae, additiones, regulae als „Bemerkungen, Zusätze, Regeln", sämtlich teilweise gekürzt, systematisch vereinigt anhangsweise gegeben. Der Herausgeber hielt diese Methode im Interesse der Übersichtlichkeit für geboten. Ähnlich empfand auch Lindworsky: „Manche Ausführung, die wir heute als Anmerkung, Vorbemerkung oder Nachtrag brächten, ist in die Hauptteile hineingeschoben" (Exerzitienschr. 19, S. 3). Wer Studien über die „Exerzitien" macht, wird ohnehin nach dem Original greifen müssen; an der gegebenen Stelle scheint Karrers Vorgehen nützlich und statthaft.

Text und Kommentar zu den „Exerzitien", der Text von Feder, der Kommentar vom seligen P. Meschler, sind geboten im I. Band der 1925 bei Herder-Freiburg begonnenen „Exerzitien-Bibliothek. Erläuterungen der Exerzitien und der Aszese des hl. Ignatius von Loyola, hrsg. von deutschen Jesuiten." Herausgeber dieses ersten Bandes und der zwei folgenden ist P. W. Sierp. Die Erklärung P. Meschlers im I. Band wird unverändert vorgelegt, Zusätze des Herausgebers sind genau als solche gekennzeichnet. Das war schon eine Pflicht der Pietät gegenüber dem Mann, der an die 25 Jahre als Novizenmeister der deutschen Provinz Jahr um Jahr der Exerzitienmeister des Ordensnachwuchses gewesen ist, und dessen „Erklärungen" seit Anfang der achtziger Jahre mehr-

fach aufgelegt und danach ins Englische, Französische, Spanische und andere Sprachen übersetzt, in verschiedenen Provinzen des Ordens längst die Runde machen. Wenn betont wird, daß P. Meschlers Erklärung eine, keineswegs aber „die einzig richtige oder maßgebende sei" (I. Bd. VI), so kann man dem beifügen, daß sie gerade in ihrer einfachen Hingabe an die Exerzitienziele und ihrer ungeheuchelten Frömmigkeit dem Verständnis dieses Lebensbuches sehr förderlich ist und den Geist der Exerzitien sympathisch macht. Die stoffreichen Betrachtungen im II. und III. Bd. sind alle „bearbeitet" oder doch „genau durchgesehen"; ob immer mit Glück? Im III. Bd. wurden aus Raummangel ein paar Betrachtungen ausgeschaltet, dafür andere, wichtigere eingefügt. Dem Autor P. Meschler, dem typischen Veteranen aus der alten Schule, dem Mann, der in harmlosem Scherzen und Necken ganz Einfachheit war, in inniger Heilandsliebe und zärtlicher Marienminne ganz Frömmigkeit, in unablässiger Arbeit und strenger Selbstzucht aber ganz Fleiß und Abtötung, dem hat P. Schneid ein schlichtes Lebensbild gewidmet (Freiburg-Herder 1925). Es ist in seiner Art auch ein Kommentar zum Exerzitienbuch, zugleich ein Unterricht und eine Apologie über die Geschichte und das Wesen der Gesellschaft Jesu, vor allem der deutschen Provinz. Kein Kommentar, lediglich „Entwürfe zu Vorträgen und Betrachtungen", sind die von G. Harrasser gesammelten „Exerzitien für Priester und Laien" von P. Hugo Hurter (Innsbruck 1925). Man braucht nur einen Blick in die Skizzen zu tun und dann das liebe Titelbild, die leuchtenden Augen des hundertsemestrigen Hochschullehrers von umfassender Literargelehrsamkeit anzuschauen, um sich freudig zu überzeugen, daß wahres Wissen, seelsorgerliche Liebe und Herzenseinfalt durchaus vereinbar sind. In anderer Weise hatte P. Vogt der Exerzitiensache zu dienen gesucht, indem er unter dem Titel „Lebensverkehr mit Gott" (Regensburg 1921) in systematischer Anordnung mit verbindendem Text eine Art Lesebuch aus den heiligen Vätern als ersten Band einer „Aszetik der Exerzitien des hl. Iguatius" zusammenstellte. Vorausgegangen waren vorher schon (1908 und 1914) zwei Bände: „Die Exerzitien des hl. Ignatius, ausführlich dargelegt in Aussprüchen der heiligen Kirchenväter."

Neben Textausgaben bzw. Übersetzungen des Exerzitienbüchleins und mehr oder weniger ausgeführten Betrachtungen erwächst neuestens ein umfangreiches Schrifttum über die Aszese der Exerzitien des hl. Ignatius und die Methode, wie seine heiligen Übungen heute am besten gegeben bzw. gemacht würden. Es ist fast verwunderlich und doch wieder leicht erklärlich, ja erfreulich, daß etwas so Zartes wie das Frömmigkeitsleben des Christen bisher noch verhältnismäßig wenig durchforscht wurde, gegenwärtig aber die Aufmerksamkeit vieler auf sich zieht. Daß für die Gestaltung der neueren kirchlichen Frömmigkeit der hl. Ignatius und seine Aszese in hohem Grade mitbestimmend waren, ist unleugbar. Wenn es sonst schon das theoretisch-praktische Ziel unserer Studien über christliche Frömmigkeitsideale ist, das Veränderliche vom Allgemeingültigen und Bleibenden zu scheiden und die Kraft der besten Mittel zu erkennen, dann besonders hier. Der äußere Anlaß ist die Exerzitienbewegung bzw. die landauf landab entstehende große Exerzitienorganisation. Der Hl. Vater hat ihr Namen und Ansehen geliehen, Kardinäle und Bischöfe sind in großer Zahl warm für sie eingetreten. Die Exerzitien werden mehr und mehr zu einem Mittel der ordentlichen Seelsorge statt der nur außerordentlichen. Ein „Hoffnungsstern" diese Exerzitienbewegung und zugleich „eine unverkennbare Gefahr: sie geht in die Breite — und so könnte sie verflachen. Dann wäre ihre Kraft gebrochen; bittere Enttäuschung müßte die Folge sein" (P. Sträter, Exerzitienbibl. IV. Bd. V). Heute heißt es, die Exerzitien müßten ignatianisch sein. Aber was ist „ignatianisch"? Ignatius setzt 30 Tage an; das läßt sich in drei Tagen nicht erreichen. Ignatius kennt noch keine Sonderexerzitien für bestimmte Berufe und Stände; heute bevorzugt man sie. Ignatius läßt den einzelnen seine Übungen machen; heute gibt man sie oft großen Gruppen. Ignatius wählt sorgsam aus; heute soll man sie unterschiedslos allen geben? Sein Exerzitienziel ist das höchste und schönste: heroische Christus- und Gottesliebe; sind alle Menschen Helden und Heilige, tatsächlich und wirklich zum Höchsten bestimmt?

Diesen gewiß unleugbaren Schwierigkeiten zu begegnen haben seit 1922 verschiedene Exerzitientagungen, Zusammenkünfte von Exerzitienmeistern und Männern der Praxis stattgefunden, deren Referate großenteils gedruckt sind. Die erste deutsche Exerzitientagung fand in Innsbruck vom 17.—20. August 1922 statt — die Referate in „Exerzitienleitung", hrsg. von G. Harrasser (1923); die zweite Tagung ebenda vom 7.—10. August 1923 (s. Exerzitienleitung II. 1924). „Erste Exerzitientagung des Welt- und Ordensklerus der Diözese Paderborn" zu Werl i. W. vom 19.—22. Februar 1924 — Referate im „Paulus" II, 1 (Dez. 1924) und Sonderdruck. Exerzitientagungen der Diözese Münster fanden vom 2.—4. Januar und 28.—30. April 1924 zu Münster und Kevelaer statt — Referate in „Exerzitien und Exerzitienorganisation", hrsg. von A. Konermann (Einsiedeln [2] 1925). Eine dritte Innsbrucker Tagung im August 1924 — Referate in den „Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius". I. Bd. „Beiträge zur Geschichte und Aszese des Exerzitienbuches", hrsg. von Harrasser (Innsbruck 1925). Eine Exerzitientagung der sog. „Missionskonferenz" war im Januar 1925 im Bonifatiushaus bei Emmerich am Niederrhein — Referate in der schon genannten „Exerzitien-Bibliothek" Bd. IV: „Der Geist der Ignatianischen Exerzitien", hrsg. von P. Sträter (Freiburg 1925).

Weitere größere und kleinere Tagungen dieser Art werden stattgefunden haben. Vielleicht berichtet hierüber einmal eine der kleinen „Exerzitienschriften für Priester und Laien", hrsg. vom Exerzitiensekretariat im Marianischen Verlag zu Innsbruck. Die Hefte 1—20 (1923—1926) zeigen eine friedliche Mischung von Praxis und Studium. Einige sind aus fremden Sprachen übersetzt, aus dem Holländischen, Englischen, Französischen, Spanischen oder benützen fremde Quellen. Auch P. Watrigant, der verstorbene große Sammler der Exerzitienbibliothek von Enghien, ist mit einem Beitrag vertreten (H. 15/16: „Das Gebetsleben und seine apostolische Einstellung im Geiste des hl. Ignatius", bearbeitet von Jos. Staudinger). Einige der Schriftchen sind allgemein aufklärend über Exerzitienvorbereitung, -art und -nacharbeit; andere behandeln Organisations- und Methodenfragen: Exerzitienhaus, Heimexerzitien, Arbeiterexerzitien, Exerzitienbewegung. Wieder andere sprechen über Entstehung, Geschichte und Psychologie des Büchleins; genannt sei da besonders die wohltuend wissenschaftliche Untersuchung von P. Lindworsky: „Exerzitien und Charakterbildung" im 19. Heft, ein fast unveränderter Abdruck aus Utitz' „Jahrbuch für Charakteriologie" I (1925). Im 9. Heft „Geheimnisse der Exerzitien" steigen dafür Loenartz und Opitz bis zum Exerzitiengeschichtchen hinab. Besondere Erwähnung verdient auch das 10./11. Heft von J. Böhr: „Das Direktorium zu den geistlichen Übungen. Seine Geschichte und seine Weisungen."

Wenn man die Tagungsberichte miteinander vergleicht, so steigert sich zusehends das Bemühen, die dringlichen praktischen Fragen von der Höhe des Ideals her zu behandeln. Also: möglichst lang dauernde Exerzitien von 5, 8, 30 Tagen; möglichst große Einsamkeit (Einzelzimmer); möglichst individuelle Behandlung mit Aussprachegelegenheit; erhöhte Selbsttätigkeit in eigenem Beten und Betrachtungsschule, nicht Vortragskurs; Heranbildung eines Stabes von führerfähigen Altexerzitanten nach dem Auswahlprinzip und mehr Aufbauarbeit als bloße Bekehrungsabsicht.

Wenn die Exerzitien im Geiste des Exerzitienbüchleins gegeben und gemacht werden, müßten sie ein ganz anderes Aussehen bekommen, als sie es vielfach haben. Zwei Tage lang legt der hl. Ignatius das Fundament: Gott mein Ausgang und Ende; er mein Schöpfer, ich sein Geschöpf; seine Ehre und meiner Seele Heil sind einzig bestimmend für meine Stellung zu Gott und aller Kreatur. Zwei bis drei Tage danach müßten wir schon in Reue und Liebesschmerz unsere Generalbeichte abgelegt und uns restlos für Gott entschieden haben. Sofort ergeht an uns der Ruf Christi unseres Königs, Not und Tod mit ihm zu tragen, um die Welt für Gott zu gewinnen. Drei volle Wochen dienen nun der Betrachtung seines heiligen Lebens, daß wir ihm ähnlich werden. Schon in der ersten der drei Wochen ersteigen wir die Höhe, wenn Gottes Ehre es zuläßt; d. h. wenn sie wenigstens gleich oder gar größer ist, dann wollen wir lieber arm und verachtet sein mit dem armen, verachteten Jesus, als reich und geachtet; denn wie könnte der Liebende

es besser haben wollen als der einzig Geliebte. Auf solcher Höhe der Gesinnung angelangt durchgeht die Seele in je einer Woche das Leiden und die Herrlichkeit Jesu, um sich zu bestärken in der Liebe zu ihm, der uns vorausgegangen ist und uns ruft. Der letzte Ausfluß ist dankbar anbetende Gottesliebe. Dann, aber auch erst dann, mag die ganz geläuterte Seele in Gott wieder den Weg zur Kreatur zurückfinden: „... und es dünkte mich, ich dürfe nicht dabei stehen bleiben (bei liebebeseelter Demut und ebensolcher Ehrfurcht und Ehrerbietigkeit Gott gegenüber), sondern ich müsse von jetzt an dieselbe Gesinnung gegenüber den Geschöpfen haben ... es sei denn, daß es zuweilen nicht zur Ehre Gottes unseres Herrn gereicht..." (Ignatius im „Tagebuch" zum 30. März 1544; Feder 102). Allerdings setzt Ignatius zweierlei bei seinen Jüngern voraus: „Großmut gegen Gott" und „das Verlangen, in allem den größtmöglichen Fortschritt zu machen". Ungebrochener Gottes- und Offenbarungsglaube steht ja bei ihm außer aller Frage.

Und was ist es nun um die „Nachfolge Christi"? Wenn man sich wochenlang fast ausschließlich mit beiden Büchern zugleich befaßt, dann glaubt man die Geistesverwandtschaft mit Händen greifen zu können, auch wenn man diese nicht im einzelnen durch Worte und Sätze zu belegen vermag. Diese gemeinsame Jesusliebe, dieses einheitliche höchste Verlangen, im Leben Jesu zu betrachten und all sein Leben ihm ähnlich zu gestalten; dieses gleichmäßige Bemühen, Ordnung in die Strebungen zu bringen, sich freizumachen von dem ungeordneten Verlangen nach Reichtum, Ehre, langem Leben usw., diese Übersteigung des bloß Pflichtmäßigen zur Liebe, „wenn uns die Wahl belassen wäre, aus Liebe zu Christus alles Leid vieler Tröstung vorzuziehen, um so Christus ähnlicher zu werden" (Nachfolge Christi B. II. Kp. 12). „Das ganze Leben Christi war Kreuz und Marter, und du suchst Rast und Freude?" (ebd.).

Der hl. Ignatius mag die „Nachfolge Christi" wohl halb auswendig gekannt haben. Wie würde er sich verwundert haben, hätte man ihm plötzlich ein Büchlein auf den Tisch gelegt: „Mahnungen zur Innerlichkeit. Eine Urschrift des Buches von der Nachfolge Christi", hrsg. von Paul Hagen (Lübeck 1926, Schmidt-Römhild). Hätte Ignatius es durchgegangen, so hätte er das 1. und 4. Buch darin vorerst nicht entdeckt, das 2. nahezu unverändert wiedergefunden, im 3. aber ganze zwölf Kapitel vermißt und an verschiedenen Stellen größere oder kleinere Lücken bemerkt. Nun, er wäre wohl bei seinem Büchlein geblieben, so wie er es gekannt und lieben gelernt. Jetzt ist die Nachfolge Christi rund 500 Jahre alt. Der Verfassername stand ihr nicht an der Stirne geschrieben. Man hat sich auf einmal zu streiten begonnen, schließlich auf Thomas geeint. Aber war er wirklich der Verfasser? Viele glaubten es. Oder war er nur der Schreiber? Manche entschieden sich hiefür. Aber nun heißt es, er war weder das eine noch bloß das andere, sondern ein drittes: er war der Überarbeiter und Erweiterer. Für diese Behauptung mußten vor ein paar Jahren die Lübecker Handschriftenbestände durchgesehen, mußte in zwei Handschriften des fünfzehnten Jahrhunderts, die aus dem ehemaligen Lübecker Michaeliskonvent, einem Haus der Schwestern vom gemeinsamen Leben, stammen, ein anonymer mittelniederdeutscher Text entdeckt werden, der unter dem Titel »Vormaninge de tar tein to binnewendigen dingen« 60 Kapitel enthält, die dem 2. und 3. Buche unserer Nachfolge Christi entsprechen, die Zusätze abgerechnet. Der wissenschaftlichen Welt hatte Paul Hagen diesen seinen Fund und die Begründung seiner Aufstellung schon länger vorgelegt. Hier wendet er sich mit seiner Übersetzung an einen weiteren Kreis; im Vorwort gibt er auch hier eine kurze Begründung seiner Forschungsergebnisse und gewinnt tatsächlich Vertrauen. Der niederdeutsche Text sei selber schon Übersetzung aus unbekannter niederländischer Vorlage. Hagens neue deutsche Übersetzung versucht diese Vorlage „durch kritischen Vergleich" vom niederdeutschen Fund und dem Latein des Thomas wiederherzustellen. Das sorgsame Pausensystem im Satz ist von Thomas übernommen und durch Absatz nach jedem Punkt bzw. Paragraphen und, wo nötig, durch kleine Absätze innerhalb der Druckzeile noch erhöht.

Was soll man nun raten zu tun? Soll man bei der hergebrachten „Nachfolge Christi", bei Thomas von Kempen bleiben, oder soll man zur neuen, d. h. eben zur „Urschrift"

übergehen? Wird es sein wie bei einem Gemälde, das übermalt wurde. Man wischt die Übermalung ab und ist entzückt über das Alte? Nicht ganz so einfach geht es bei einem Buche, dem in seiner „Überarbeitung" die Geschichte von fast fünf Jahrhunderten anhaftet. Die Jugend möge immerhin übergehen zum aufgedeckten Alten, und sie soll sich freuen, die Schwermut des Überarbeiters nie lähmend zu empfinden. Aber was können die anderen tun? Sie mögen einmal die „Mahnungen" und das 2. und 3. Buch ihrer „Nachfolge Christi" genau mitsammen vergleichen und die Unterschiede eintragen. Das ist nicht schwer; denn wenn Hagen das Niederdeutsche unverändert gibt, dann hat Thomas kein Wort seiner Vorlage ausgelassen, nur zwei- oder dreimal gering geändert. Dann haben sie Neues und Altes in einem und finden mit Hagen: er betet und klagt dem Herrgott, daß er schreibt, was er selbst nicht (immer) erreicht. Darin bestehen fast alle seine Erweiterungen: die lebendige Illustration von Thomas' Rede im 58. Kapitel des 3. Buches. Es ist ein Gedanke, der einem oft kommt in der Betrachtung der Menschenwege und der Exerzitienziele: Das Ziel darf und soll von uns aus gesehen das höchste sein; aber die Bereitschaft zur Ertragung seiner selbst und anderer, wenn Gott es anders fügt und solange er es anders fügt, muß ebenso groß sein. „Ich habe", spricht Gott bei Thomas, „den Ersten und den Letzten geschaffen; ich umfange sie alle mit unermeßlicher Liebe."

P. Sturmius Kegel / Stift Neuburg.

Zur neuesten deutschen Übersetzung der Werke des hl. Johannes vom Kreuz

Für die mystische Theologie bedeutete der hl. Johannes vom Kreuz immer eine erste Autorität. Mystische Erfahrung und eine ausgezeichnete Schulung in der scholastischen Philosophie und Theologie verbanden sich in ihm zu fruchtbarer schriftstellerischer Tätigkeit. Sein Ansehen als mystischer Theologe erhielt gleichsam den Charakter der Unfehlbarkeit dadurch, daß ihn Papst Pius XI. am 27. Juli 1926 zum Kirchenlehrer erhob. Daher ist es sehr zu begrüßen, daß soeben eine Übersetzung seiner Werke der Hauptsache nach zum Abschluß kommt, die sich durch Wort- und Sinntreue ebenso auszeichnet wie durch Anpassung an das deutsche Sprachempfinden.[1] Vor kurzem erschien nämlich der „Aufstieg zum Berge Karmel", nachdem bereits 1924 die „Dunkle Nacht" und die „Lebendige Liebesflamme" herausgekommen waren, denen „Geistlicher Gesang" 1925 nachfolgte. Der fünfte Band steht noch aus, der wohl seine Briefe und seine sonstigen kleineren Schriften und Abhandlungen bringt. Die bedeutsame Übersetzung der Hauptwerke des Heiligen liegt nun abgeschlossen vor uns.

In dieser Zeitschrift behandelten wir erst vor kurzem in drei aufeinanderfolgenden Aufsätzen Leben, Werke und Lehre des heiligen Kirchenlehrers. Wir suchten dort (132 ff.) zu zeigen, daß die alte Reihenfolge der Werke, nämlich „Aufstieg zum Berge Karmel", „Dunkle Nacht der Seele", „Geistlicher Gesang der Seele" und „Lebendige Liebesflamme" inhaltlich sowohl als zeitlich die richtigere sein dürfte. Wir bedauern es, daß diese neueste Übersetzung davon abwich, um die „Lebendige Liebesflamme" vor den „Geistlichen Gesang" zu stellen. Große Bedeutung kommt dieser Umstellung allerdings nicht zu. Um sich einen Begriff zu machen, welchen Fortschritt die neueste Übersetzung bedeutet, möge man die frühere, längst vergriffene von Schwab-Jocham damit vergleichen. Es liegt ihr ein kritisch gesicherter Urtext zugrunde, nämlich die von dem unbeschuhten Karmeliter P. Gerardo de San Juan de la Cruz in drei Bänden besorgte Ausgabe: Obras del mystico Doctor San Juan de la Cruz (Toledo, 1912/14). Gewissenhaft hält sie sich an Wort und Sinn des Urtextes und gibt ihn nach bestem Können in gutem, fließendem Deutsch wieder. Wenn nicht immer die letzte Nuance des Wortes und des Sinnes erfaßt worden ist, so liegt es ohne Zweifel an der fast unüberwindbaren Schwie-

---

[1] Hl. Johannes v. Kreuz, Sämtliche Werke (5 Bände). I. Bd. Aufstieg zum Berge Karmel. Nach der neuesten kritischen Ausgabe aus dem Spanischen übersetzt von P. Ambrosius a S. Theresia OCD. 8⁰ (XXIII und 425 S.) München 1927, Theatiner-Verlag. Über die andern Bände der preiswerten Ausgabe vgl. Anm. 2 auf S. 132 im laufenden Jahrgang.

rigkeit, Fachausdrücke der scholastischen Philosophie und Theologie, deren sich der Heilige durchgängig bedient, deutsch erschöpfend und doch verständlich wiederzugeben. Die Übersetzer gaben sich redlich Mühe, die Schwierigkeit zu meistern. Jedes Wort ist zuweilen überlegt und überprüft worden. P. Aloysius ab Immac. Conc. war schon an der vorbildlichen Übersetzung der Werke der hl. Theresia beteiligt, die in der Kriegs- und Nachkriegszeit (Verlag Pustet in Regensburg) erschienen ist. Er war darum für die Übersetzung der Werke des hl. Johannes vom Kreuz trefflich vorbereitet. Von ihm stammt denn auch die Übertragung der „Lebendigen Liebesflamme", des „Geistlichen Gesanges" und der „Dunklen Nacht", sowie das dritte Buch des „Aufstieges zum Berge Karmel", dessen zwei erste Bücher P. Ambrosius a. S. Theresia übertrug. Die Übersetzung dieser beiden Bücher steht aber an Güte und Gediegenheit in nichts den Übersetzungen des Altmeisters P. Aloysius nach. Da wir die früher erschienenen Bücher in mehreren Zeitschriften würdigten, schenken wir hier unsere Aufmerksamkeit nur dem neuesten Bande, dem „Aufstieg zum Berge Karmel".

Für die mystische Theologie und für ein System der Mystik ist der „Aufstieg" das wichtigste unter den Werken des hl. Johannes vom Kreuz, in recht eigentlichem Sinn eine theologische Abhandlung, während bei den anderen Schriften der Erbauungscharakter wirklich stärker in den Vordergrund tritt. Er macht hier Einteilungen und Unterscheidungen, die grundlegend für eine Wissenschaft der Mystik sind und es immer bleiben werden. Die ganze Psychologie der Mystik ist hier enthalten. Wie ausgezeichnet ist die Einteilung der Seelenkräfte und der ihnen eigentümlichen Erkenntnisweisen durchgeführt. Nie ist psychologisch und theologisch Eindringenderes und Grundsätzlicheres gesagt worden über Gesichte, Ansprachen, Offenbarungen usw. als im „Aufstieg". Scharf und einleuchtend wird geschieden zwischen dem, was die natürlichen Kräfte aus sich selber vermögen, und dem, was nur übernatürlich geschehen kann. Heute, wo so viel über Okkultismus und Spiritismus geschrieben wird, könnten die Ausführungen des hl. Johannes vom Kreuz überraschend orientieren. Ich erinnere nur an das 19. Kapitel des zweiten Buches. Obwohl Johannes vom Kreuz erst in der „Dunklen Nacht" die eingegossene Beschauung, die er mit klaren Worten der Mystik oder der mystischen Theologie gleichsetzt, behandelt, kommt er schon im „Aufstieg zum Berge Karmel" immer wieder auf die Eigenart des Mystischen zu sprechen, und dies in einer Weise, die ganz eindeutig klar und nicht mißverständlich ist. Es hieße seine Texte ins gerade Gegenteil verdrehen, wollte man in Abrede stellen, daß er die Eigenart des Mystischen und der Beschauung in die rein geistige, d. h. von jeder sinnlichen Mithilfe — sei es der äußeren, sei es der inneren Sinne — freien Erkenntnisweise verlegt. In langen Darlegungen weist er nach, daß jene Vereinigung mit Gott, die in der eingegossenen Beschauung stattfindet, niemals auf dem Weg von Phantasiebildern oder aus diesen gebildeten Begriffen sich vollziehen könnte. Nur durch die rein geistige Natur der Seele kann diese Vereinigung vor sich gehen. Er zeigt Schritt für Schritt Entstehung, Entwicklung unserer Erkenntnis, und wie die Seele schließlich zur rein geistigen Erkenntnisweise übergeht. Wir betonen diese Gedanken immer wieder deshalb, weil die Behauptung nicht verstummen will, als wäre eine solche Erkenntnisweise in diesem Leben nicht möglich. Die Auffassung des hl. Johannes vom Kreuz erhält durch seine Erhebung zum Kirchenlehrer ein entscheidendes Gewicht.

Wir warfen in unserem Aufsatz über die Lehre des hl. Johannes vom Kreuz (200 ff.) die Frage auf, ob er das kenne, was später als erworbene Beschauung bezeichnet wurde. Der Ausdruck „erworbene Beschauung" kommt bei ihm nirgends vor. Wohl aber findet sich in diesem „Aufstieg zum Berge Karmel" (Übersetzung II, 12, S. 135 f.) eine Stelle, die sachlich nicht anders als im Sinn der erworbenen Beschauung gedeutet werden kann. Sie spricht von einem Zustand der Seele, der eine dauernde Betrachtung ist. Es gehen diesem wohl viele Akte schlußfolgernden Denkens, das der Kern der Betrachtung ist, voraus; aber sie hören auf, wenn die Betrachtung als Zustand eintritt. Sie ist ein liebendes Schauen. Der Heilige fügt hier hinzu, daß Gott zuweilen diesen Zustand ohne unser Zutun der Seele verleiht; er nennt ihn dann Beschauung. Diese kann

also von uns erworben oder von Gott eingegossen sein. Damit ist sachlich der Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Beschauung gegeben. Wir halten diese Stelle für so wichtig, daß wir sie hier ganz wörtlich wiedergeben: „Schon hat die Seele in dieser Zeit den Geist der Betrachtung in substanzieller und zuständlicher Weise: denn das Ziel der Betrachtung und des schlußfolgernden Denkens in göttlichen Dingen ist es, aus ihnen einige Kenntnis und Liebe Gottes zu schöpfen. Und jedesmal, wenn die Seele sie schöpft, ist es ein Akt. Und wie viele Akte in irgendeiner Sache nach und nach in der Seele eine Zuständlichkeit erzeugen, so verlängern sich viele Akte dieser liebeerfüllten Erkenntnis, welche die Seele immer wieder schöpfte, durch Übung nach und nach derart, daß sie eine Zuständlichkeit in ihr werden. Dasselbe pflegt Gott in ihr auch ohne die Hilfe dieser Akte der Betrachtung zu bewirken — wenigstens ohne daß viele vorausgegangen sind — und versetzt sie in Beschauung."

Noch klarer und bestimmter wäre die Übersetzung — das gilt von sämtlichen Werken — geworden, wenn gewisse scholastische Ausdrücke, die eine ganz bestimmte, scharf umrissene Bedeutung haben, durchgängig durch einen einheitlichen deutschen Ausdruck wiedergegeben worden wären. Eine Anmerkung hätte den Sinn ein für allemal klar legen müssen. Noch besser wäre es, es würde eine Liste mit den am häufigsten wiederkehrenden scholastischen Ausdrücken und ihren Erklärungen der Gesamtausgabe beigegeben. Wir nennen ein Beispiel: discurso. Der Ausdruck ist in der Scholastik die Bezeichnung für jene Erkenntnisweise, in der das Denken auf Grund der Phantasiebilder Begriffe bildet, sie in Urteile zusammenfügt und aus den Urteilen Schlüsse zieht. Das ist psychologisch der Erkenntnisvorgang, wie er nach Johannes vom Kreuz der Betrachtung zugrunde liegt, im Gegensatz zur Beschauung, in der sich die Erkenntnis, frei von jeder Mithilfe der Phantasie, rein geistig vollzieht. Der bezeichnendste, weil eindeutige Ausdruck im Deutschen für discurso wäre: schlußfolgerndes Denken. Nur müßte der Ausdruck in seiner psychologischen Bedeutung erklärt werden.

Im übrigen dürfen wir Übersetzer und Verlag zu dem herrlichen Werk beglückwünschen. Die äußere Ausstattung ist überaus geschmackvoll und künstlerisch vollendet. Sie wirkt wie eine Symbolik des Inhaltes. Möge die Übersetzung weiteste Verbreitung finden und überall die verworrenen Begriffe, die man auch heute noch vielfach über Mystik hat, nach und nach klären. Wenn Unklarheit auf allen Gebieten menschlichen Wissens verhängnisvoll wirkt, so doch besonders auf dem der Mystik. Johannes vom Kreuz, der jüngste Kirchenlehrer, ist der zuverlässigste Führer auf den Pfaden der Mystik. Seine Werke in guter deutscher Übersetzung zu besitzen, bedeutet darum einen unschätzbaren Vorteil. P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Neue Literatur zum kirchlichen Stundengebet

Von jeher war unsere heilige Kirche bestrebt, die heiligenden, stärkenden Strahlen, die vom Zentrum ihrer Gottesverehrung, vom Opfer der heiligen Messe ausgehen, auch während des Tages in besonderen Stundengebeten wie in Brenupunkten zu sammeln. Das Arbeiten und Wirken ihrer Glieder sollte immer wieder in heiliger Gebetsweihe geklärt und verklärt werden. Und der süße Weihrauchduft frommer Huldigung sollte aus den Hallen der Klosterkirchen und von den Lippen der Weltpriester als ununterbrochenes Gotteslob vor den Thron des Dreimalheiligen dringen. Doch auch das berufliche Wirken der Laien sollte etwas verspüren vom heiligenden Rhythmus des Stundengebets. Deshalb sucht man auch den Laien die Schätze des kirchlichen Stundengebetes zu erschließen. Einige solcher Neuerscheinungen[1] sind hier besprochen.

[1] Dr. St. Stephan, Das kirchliche Stundengebet oder das römische Brevier, übersetzt und erklärt. I. Bd. Advent bis Ostern. Mit Titelbild. 8° (LXXII u. 1152 S.) München 1926, Kösel & Pustet. Gzl. M. 19.50. Dr. P. Parsch, Das Stundengebet der heiligen Kirche. Ein liturgisches Laiengebetbuch. 2. Aufl. [Aus dem Gebetbuch der Kirche, 1. Bd.]. kl. 8° (438 S.) Klosterneuburg bei Wien 1926. Gzl. M. 3.60. Abtei Maria Laach, Laienbrevier. Tagzeitengebet im Geiste der Liturgie. Als Veröffentlichung des katholischen Akademikerverbandes bearbeitet. I. Bd. Advent bis Pfingsten. kl. 8° (XXXII u. 834 S.) Berlin 1928, St. Augustinusverlag. Mit dem II. Bd. in Gzl. M. 25.—. Dr. Fr. Wutz, Die Psalmen des Breviers, textkritisch untersucht. 8° (LXXX u. 572 S.) München 1926. Kösel & Pustet. Gzl. M. 12.—

Das *erste vollständige deutsche* Brevier nach der Neuordnung durch Pius X. sollte das Lebenswerk des schlesischen Erzpriesters *Dr. Stephan* krönen, der leider die Vollendung seiner Arbeit nicht mehr erlebte. So tiefes theologisches Wissen, soviel dogmatische Sicherheit, soviel edelste Begeisterung, soviel selbstlosen Opfergeist, solch eiserne Ausdauer hat kein anderer Vorkämpfer der liturgischen Erneuerung in Deutschland in den Dienst dieser großen Aufgabe gestellt wie Dr. Stephan. Um ganz ungeteilt sich seinem Apostolat widmen und die reichen Schätze der heiligen Liturgie in immer weitere Kreise des Volkes leiten zu können, ließ er sich von seinen Pastorationsverpflichtungen als Pfarrer zu Marklissa in Schlesien entbinden. Ganz unerwartet entriß ihn am 29. Oktober 1926 ein Herzschlag seiner unermüdlichen, überaus segensreichen Tätigkeit während eines Kurses über das Brevier, den er vor Priestern der Beslauer Diözese hielt.[1] Der erschienene erste Band, der das Stundengebet bis zum Abend des Karsamstags enthält, ist ein *echter Stephan*, dem alle Vorzüge seiner Werke eignen: sorgfältige, flüssige Übersetzung, warmer Ton und solide theologische Gedanken in den Einzelerklärungen zu allen Texten. Dem Bearbeiter schwebte als Zweck seiner jahrelangen, mühsamen Arbeit vor, dem christlichen Volke, zunächst den Laien mit religiöser Durchschnittsbildung, „die zweite Schatzkammer" der heiligen Kirche aufzuschließen, das Verständnis des Stundengebetes zu vermitteln. Über die Bedeutung dieses Gebetes weiß er (XXXVI) ungemein Warmes und Tiefes zu sagen. Es war nicht die Absicht Dr. Stephans, ein *wissenschaftliches* Werk zu schreiben. Sein deutsches Brevier ist für den praktischen Gebrauch bestimmt: es will ein *Hilfsbuch* sein. Es sollte das, was er in seinem „Psalmenschlüssel"[2] und in seinem Missale: „Der Priester am Altare" (Marklissa 1923), vor allem in sprachkundlicher Hinsicht, grundgelegt hat, weiter ausbauen. Eine wissenschaftliche Ergänzung und Begründung dieser Brevierausgabe sollte später ein eigenes Werk bringen (XXXIX).

Das Brevier ist in erster Linie für *Laien* berechnet und gibt ihnen auch Anweisung, wie sie das Stundengebet mit Nutzen allein oder gemeinsam verrichten können (LXVI f.). Priestern kann der Band mit den vielen Texterklärungen einen Kommentar ersetzen. Sie werden daraus reiche Anregungen gewinnen für die Vertiefung und Belebung des Breviergebetes. Gar oft werden sich ihnen da ungeahnte Schönheiten erschließen. Wertvoll sind in dieser Hinsicht auch die S. LXVIII ff. gebotenen Vorschläge. — Stephan stellt immer einen *Grundgedanken* heraus für das Stundengebet eines Tages oder Festes, den er im einzelnen durchführt. Für das Wochentagsoffizium wird dieser meist dem Invitatorium der Matutin entnommen, sonst oft auch den Antiphonen zum Magnifikat und Benediktus. Die leitenden Gedanken für die Gebetsstunden von den Laudes bis zur Komplet sind für alle Wochentage die gleichen und werden meist durch den Stand der Sonne mitbestimmt; interessant sind da ganz besonders die Bemerkungen S. VIII und jene über die Auswahl der Psalmen zu den Laudes, zur Vesper und Komplet (XV f.). — Zu allen Antiphonen, Hymnen, Kapiteln, Psalmen, Lesungen, Responsorien usw. bietet der Bearbeiter kurze *Inhaltsangaben* mit einer Anleitung, in welchem Geiste man diese Stücke beten soll. Diese Hinweise sind ungemein reichhaltig, wenngleich man sich oft des Eindruckes nicht erwehren kann, daß hier des Guten zuviel geschehen ist. Doch wird man darob nicht allzusehr zürnen, da sich der Benützer oft durch wertvolle Bemerkungen entschädigt sieht. Zudem wollen ja, wie ausdrücklich betont ist (XXXIX), nur Anregungen mit „verbesserungsbedürftigen Vorschlägen" gegeben sein. — Im ersten Hauptteil wird bei den *Psalmen* zunächst der Literal-, dann der Betsinn erklärt, leider so unübersichtlich, daß der Leser leicht den Faden verliert. In den folgenden Hauptteilen wird der Literalsinn nicht mehr dargetan.

Die *Übersetzungen* lesen sich leicht und gut, auch bei den Psalmen; nur vermißt man bei diesen die Strophengliederung, die im „Psalmenschlüssel" enthalten ist und die Übersicht über den Inhalt erleichtert. Manchmal fällt die Umständlichkeit der Über-

---

[1] In einem gehaltvollen Aufsatz legt die *Salzburger Kirchenzeitung* (1927, Nr. 42) am Jahrestag seines Todes einen ehrenden Kranz auf sein Grab. [2] Vgl. *diese Zeitschr.* VIII (1926), 306.

setzung auf, z. B. Ps. 118, 62: „super judicia justificationis tuae — im Hinblick auf die Verordnungen, die dein Rechtssinn uns gegeben", zuweilen auch ihre Eigenart, wie z. B. Ps. 28: „Majestät Gott hat gedonnert" oder in Ps. 19 „mag" oder „per Christum, Dominum nostrum — im Hinblick auf Christus, unsern Herrn." Die Übersetzung des Gloria Patri sollte dem in Deutschland vorgeschriebenen Wortlaut entsprechen; auch stimmt die Wiedergabe der kleinen Texte S. XXIII f. nicht mit den Übersetzungen im Brevier überein. — Historiker ist Stephan nicht; sonst hätte er nicht so manches Schiefe gesagt über die Entwicklung des Stundengebetes S. VI f., über die Beteiligung der Katechumenen am Stundengebet S. XLIII, die Quatembertage S. XLVI und über das alttestamentliche Paschafest S. XLVII. Auch läßt er es wie schon früher in seinen Meßbuchausgaben am praktischen Sinne fehlen. Die Anordnung des Textes erschwert bisweilen unnötig das Beten, ebenso auch mangelhafte Kolumnentitel.

Diese kleinen Ausstellungen wollen den hohen Wert der letzten reifen Gabe von Dr. Stephan nicht beeinträchtigen, sondern zu ihrer Vervollkommnung beitragen. Möge der edle Tote, der in Deutschland so selbstlos zur Förderung kirchlich-liturgischen Lebens gearbeitet hat, auch mit diesem Buche recht vielen Führer und Vorbild sein in edler, verständnisvoller Liebe zum Stundengebet.

Der Klosterneuburger Chorherr P. Pius Parsch ist seiner Richtung nach Volksliturgiker. Seit einer Reihe von Jahren arbeitet auch er mit immer größerem Erfolge daran, den Laien die Schätze der kirchlichen Liturgie einschließlich des Stundengebetes zugänglich zu machen. Letzterem Zwecke dient die auf sieben handliche Bändchen berechnete Sammlung „Aus dem Gebetbuch der Kirche". — Der erste, nunmehr in zweiter, bedeutend verbesserter Auflage vorliegende Band enthält nach einer übersichtlich und warm geschriebenen Einleitung von 32 Seiten zunächst in deutscher Übersetzung die gleichbleibenden und nach den Festzeiten wechselnden Gebete (das Ordinarium), dann alle Gebetsstunden des Sonntags und der Wochentage, aber ohne Lesungen, Responsorien und Orationen; dabei sind die neun Psalmen der Matutin der Wochentage zu einer „Nachtwache" zusammengezogen. Am Schlusse folgen die Kirchengebete der Sonntage mit deren Benediktus- und Magnifikat-Antiphonen, ferner einige Teile aus dem Commune der Heiligenfeste. Der Herausgeber will die Laien die Kunst lehren, der vielsaitigen Harfe der Psalmen die verschiedenen „Akkorde der Seele" zu entlocken. Mit Geschick gibt er diese bei jeder Gebetsstunde, bei jedem Psalm samt seinen Unterabteilungen an. Leichter könnte man dem Laien das Beten nicht mehr machen. P. Parsch führt gewiß viele zur freudigen Hochschätzung dieser Gebetsform.

Freilich kann man über die Methode, wie dieses Ziel im einzelnen angestrebt ist, verschiedener Ansicht sein. Die Absicht, einen möglichst verständlichen Text zu bieten, verleitet da und dort dazu, zuviel System in einzelne Gebetsstunden, z. B. Sext und Vesper, und manche Psalmen hineinzutragen. Diese an sich bestechenden Hinweise werden dem Zweck entsprechend oft einseitig betont. Der Verständlichkeit des Textes zulieb schließt sich die recht gute Übersetzung vorwiegend dem hebräischen Urtext an. Deshalb sind z. T. auch die offiziellen Unterabteilungen der Psalmen, z. B. bei Psalm 101, 103 und 138, abgeändert. Schwer verständliche Verse, z. B. Psalm 101, 24; 138, 20 sind übergangen. — Wer nicht besonderen Wert darauf legt, genau den offiziellen Text der Kirche zu beten, dem kann diese populäre Brevierausgabe wegen ihrer leichten Verständlichkeit und einheitlichen Geschlossenheit empfohlen werden.

Ganz andere Ziele verfolgt das Laienbrevier, das im Auftrag des Katholischen Akademikerverbandes von der Abtei Maria Laach herausgegeben wird. Bis jetzt ist der erste Band erschienen, der den Beter bis an die Schwelle des Pfingstfestes führt; der zweite Band soll anfangs Mai 1928 zur Ausgabe gelangen. Vielleicht wird sich später ein dritter Band mit Einführungen und Erklärungen anschließen.

Aufgabe dieses deutschen Breviers soll sein, sich „nach Umfang, Aufbau, Inhalt und Sprache den Möglichkeiten und Bedürfnissen des Laien", speziell des Akademikers anzupassen. Es soll dies nicht im Anschluß an den Buchstaben, sondern an den Geist der Tradition geschehen. Hauptgesichtspunkt soll dabei sein, daß der Tag nicht bloß eine

sich wiederholende Gebetsweihe erhalte, sondern daß sich vor allem die großen Linien des Kirchenjahres darin ausprägen. Dieses spezielle Ziel scheint uns auch in vorbildlicher Weise erreicht zu sein. Für jede Matutin sind drei Psalmen meist ohne Rücksicht auf die entsprechenden Psalmen des römischen Breviers frei gewählt, und drei Lesungen mit drei Responsorien geboten, für die Laudes drei, an Sonn- und Feiertagen alle Psalmen, Kapitel, Hymnus, Benediktus mit Antiphon und Oration. Die Prim ist ganz kurz; die Terz, Sext und Non bestehen aus dem Hymnus, einem Psalm und dem Kapitel. Für die Vesper sind drei, an Sonn- und Feiertagen wiederum alle Psalmen, Kapitel, Hymnus, Magnifikat mit Antiphon und Oration vorgesehen. Die Komplet enthält für alle Tage die etwas gekürzte Form der Sonntagskomplet. Die zwei ersten Lesungen der Matutin schließen sich im allgemeinen der Schriftlesung des römischen Breviers an und sind selbst für die Wochentage der Fastenzeit geboten. Die dritte Lesung ist immer einem Kirchenvater entnommen und hält sich nicht streng an die jeweilige Väterlesung des Breviers. Dagegen bieten die Responsorien nur Breviertexte. — Im Heiligenteil haben bloß die höheren Feste und einige ausgewählte Heilige eigene Lesungen; doch wurde das ganze Commune mit entsprechenden Kürzungen aufgenommen.

Das Buch stellt hohe Anforderungen an die Benützer, da keine Texterklärungen geboten sind. Die Sprache ist edel. Die Übersetzung der Psalmen schließt sich im allgemeinen an die Vulgata an; wo aber die Vulgata keinen rechten Sinn ergeben will, ist nach dem Urtext übersetzt, ohne daß dies eigens bemerkt worden wäre. Die Psalmen sind nicht in Strophen gegliedert. Druck und Papier des schmucken Bändchens sind ungewöhnlich vornehm. Freilich werden sich die kleinen Typen in Gotteshäusern nur schwer lesen lassen. Auch mag die blaßgrüne Farbe des schmiegsamen Leinwandeinbandes wohl nicht allen Akademikern gefallen. — Inhaltlich bietet die Ausgabe, was sie verspricht: ein mit Liebe nnd liturgischem Feingefühl bearbeitetes Stundengebet, das den gebildeten, im Berufsleben stehenden Laien einen gewissen Anschluß an das Beten der heiligen Kirche ermöglicht und sicher viel Segen stiften wird.

Zuletzt sei auf die Ausgabe der Brevierpsalmen von Wutz hingewiesen. Schon der Untertitel dieses Buches, „textkritisch untersucht", zeigt an, daß wir es hier mit einem streng wissenschaftlichen Werke zu tun haben. Es ist die Frucht mühsamer Detailstudien, die in dem großen, auch bei Kösel & Pustet schon 1925 erschienenen Kommentarwerk „Die Psalmen" niedergelegt waren, nun in kleinerem Maßstabe fortgeführt sind und einem weiteren Kreise der Brevierbeter zugänglich gemacht werden.

Eine Einführung von 80 Seiten enthält die Kernstücke der Psalmenstudien von Wutz. Er geht zunächst den Vorlagen des hl. Hieronymus bei der Feststellung unseres heutigen lateinischen Psalmtextes nach und findet, daß sich dieser durch seine Quellen — lateinische, griechische und hebräische Vorlagen — zu einer Mischung der Textüberlieferung verleiten ließ. Er habe kein richtiges Bild gehabt von der Überlieferung der Septuaginta und insbesondere die hexaplarische Ausgabe der Septuaginta durch Origenes übertrieben hoch eingeschätzt. Auf dem Wege sorgfältiger textkritischer Untersuchungen, hauptsächlich an der Hand der althebräischen Orthographie, sucht nun Wutz über den Text des hl. Hieronymus hinaus dem Urtext näherzukommen. Dabei leistet ihm die Septuaginta, vor allem in ihrer besten Überlieferung im Vatikanischen Kodex vom vierten Jahrhundert, gute Dienste. — Die Resultate seiner Forschung hat er in der vorliegenden lateinisch-deutschen Ausgabe der Psalmen in der Reihenfolge des Breviers wiedergegeben. Obwohl so komplizierte Untersuchungen dahinterstecken, gibt der tadellos schöne Druck des lateinischen und deutschen Psalmtextes doch in leicht verständlicher Weise Aufschluß über die textkritischen Anschauungen des Bearbeiters.

Die Übersetzung liest sich sehr gut und löst viele Schwierigkeiten des lateinischen Wortlautes in überraschend klarer Weise. Da freilich die Fachkritik Bedenken erhoben hat über die Tragfähigkeit der Hauptstützen des Systems von Wutz, kann man sich leider seiner Lösungen nicht in Ruhe erfreuen. Kurze, treffende Überschriften und maßvolle Einführungen über Entstehung und Inhalt der einzelnen Psalmen erleichtern das Verständnis dieses nützlichen Werkes. P. Pius Bihlmeyer / Beuron.

Josef Oberkofler: Sebastian und Leidlieb

In einem alten Dome steht ein uraltes Steinbild: ein jugendlicher Reiter auf seinem Roß. Halb Knabe noch, stark und sehnig, voll verhaltener Leidenschaft, den Blick sehnsüchtig in die Ferne gerichtet. „Der Reiter" nennt das Volk mit seiner Gefühlssicherheit das Bild — „Parzival" träumt der Dichter, wenn er davor steht...

Vor mir liegt ein in gelbes Leinen gebundenes Buch mit gotischem Initial, das ich eben tief erschüttert zu Ende erlebt. „Parzival" denkt die Seele und erinnert sich des Reiterstandbildes im alten Dom. Denn Buch und Bild sind sich in ihrem tiefsten Ideengehalt gleich, sind Ausdruck des sehnsüchtigen Ringens der deutschen Seele.

Da ist Sebastian, der jugendlich feurige Bauernknappe, der hinauszieht in die Fremde des bischöflichen Hofes zu Brixen, um dort der Heimat und keusch-innigen Jugendliebe zu vergessen. Dem Leibe nach voll Schönheit und Kraft, ein wilder Kämpe für fremde Erde, an der Seele aber totsiech durch Minneschuld und Heimweh, so fährt er sieben Jahre ruhelos „ins elende", in wildem Trotze Gott fluchend, den er doch in den heimlichsten Tiefen seines Wesens brennend ersehnt. Von Heimverlangen verzehrt, ruhelos von den dunklen Mächten seines Lebens gejagt, sucht Sebastian, der Friedlose, schließlich Friede in Agnes, dem Weibe. Diese fragt nicht nach den Irrfahrten des Schuldbefangenen, sondern blüht ihm in mitleidsvoller Frauenminne entgegen wie eine weiße Blume. Doch nicht Erlösung vermag ihm Frauenminne zu bringen, da er in frevlem Stolze sie zur Gottheit seines Lebens erhebt, dem Gott seiner Jugend zürnend. „Mein", trotzt das wilde Herz des Valbsteiners — „Mein", spricht der Herr und legt seine Hand auf das junge Weib, daß es im Tode zu ihm hinaufblühe...

Im Tiefsten getroffen, wütet Sebastian in neuem, noch wilderem Trotz gegen den Gott, der ihm alles nahm. Er kämpft mit ihm, wie weiland Jakob mit dem Engel rang — und wird gesegnet wie jener, wenn auch mit verrenkter Hüfte. Was liegt daran? — Von Gott gebrochen, sinkt er endlich in der heiligen Marterwoche an Sein Herz. — —

Was will es im Grunde viel besagen, daß die Begebnisse in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in der Brixener Gegend spielen; was wollen die Namen der Helden und Orte künden? Symbole dies alles, nicht mehr. „Kreuzfahrer sind wir alle", die Edelsten zumeist. Und alle Um- und Irrwege führen nach „Jerusalem", der ewigen Stadt. — So ist der Roman im geschichtlichen Gewande doch kein geschichtlicher Roman. Er ist ein tiefpersönliches Bekenntnisbuch des Dichters, der Roman der deutschen Seele überhaupt.

Parzival und Tristan, der arme Heinrich und Tannhäuser, Faust und Ahasver, all dies lebt in Sebastian, dem unselig-seligen „Reiter Gottes". Die alten deutschen Traumsagen fließen durch dieses Buch wie die rauschenden Wasser unserer Ströme, Frauenminne braust dazwischen wie das große, ewige Meer. Die Liebe hofft bis an die Grenzen des Möglichen, wartet — und weint, bis sie die liebste Seele in die Heimat gebetet. — —

Das große Minnelied des Buches ist etwas vom Ergreifendsten und Reinsten, das in unserer Zeit überhaupt gesungen wird. Ob nun die aus durchbohrtem Herzen quellende Liebe Leidliebs weint oder ob die weiße Liebesblume einer Agnes aufblüht oder ob die mit Reuetränen begossene rote Liebesrose einer Inga sich verklärt — immer ist es jene flammende Liebe, die viele Wasser der Trübsal nicht zu löschen vermögen...

Einzig stark ist die tiefe Schollengebundenheit des Buches. Wunderbar in ihrer Kraft und ihrem Tiroler Volkstum sind seine Menschen, die sich mit ihrer Scholle auf Tod und Leben verwurzelt fühlen. Ein ganz deutscher Heimatroman!

Die Sprache ist trefflich dem schlichtstarken Ton der mittelalterlichen Chroniken abgelauscht: kurz, sicher, volkstümlich, plastisch, stark, wenn es sich um Gewaltiges handelt, traumsüß und inniglich, wenn die Minne spricht. Die Handlung des Romanes ist ungemein dramatisch und erinnert in ihrem raschen Szenenwechsel an Shakespeare. Diese starke Dramatik erhöht den künstlerischen Wert der Schöpfung. Alles in allem ein einzig schönes Kunstwerk, vor dem die Seele erschüttert kniet und ahnend dessen inne wird, „in dem alle Schönheit des Himmels und der Erde beschlossen ist". — (488 S. Verl. Tyrolia-Innsbruck.) P. Timotheus Kranich / Beuron.

Bücherschau

Philosophie und Theologie

Leitfäden der Philosophie, hrsg. von Dozenten der Hochschulen von Bonn u. Köln. Berlin (SW 68) 1925 ff., F. Dümmler.

1. Bd.: **Müller, Dr. Alois / Einleitung in die Philosophie.** kl. 8° (178 S.) 1925. Geb. M. 3.—
2. Bd.: **Hessen, Dr. Joh. / Erkenntnistheorie.** 8° (152 S.) 1926. Geb. M. 3.50
3. u. 4. Bd.: **Müller, Dr. Alois / Psychologie.** Versuch einer phänomenologischen Theorie des Psychischen. kl. 8° (346 S.) 1927. Kart. M. 7.—; geb. 8.90
5. Bd.: **Honecker, Dr. Mart. / Logik.** Eine Systematik der logischen Probleme. kl. 8° (194 S.) 1927. Kart. M. 3.80; geb. 5.—

1. Der rührige Verlag Ferd. Dümmler macht sich mit der Herausgabe dieser Leitfäden, einem ebenso aussichtsreichen wie zeitgemäßen Unternehmen, sehr verdient. Es fehlte bisher an geeigneten Werken, die auch den gebildeten Laien in die verschiedenen Zweige der Philosophie nach dem Stand der heutigen Forschung einführen, ohne sich in gelehrte Einzelheiten und wissenschaftliches Beiwerk zu verlieren.

Eine „Einleitung in die Philosophie" eröffnet die Reihe. Der Verf. geht hier eigene Wege, was seine Vorteile, aber noch viel größere Nachteile hat. Man erwartet doch, daß wie etwa bei der Einleitung von Külpe eine sachliche Einführung in die gegebenen philosophischen Systeme geboten wird. Hier aber drängt sich immer wieder des Verfassers eigener Standpunkt auf. Methodisch dagegen ist das Werk gut gegliedert und übersichtlich in seiner Darstellung.

2. Hessen selber führt als unterscheidende Merkmale dieser seiner Erkenntnistheorie gegenüber anderen an, daß sie 1. der phänomenologischen Methode sich bedient, 2. die Frage der Intuition eingehend erörtert, 3. neben der allgemeinen auch die spezielle Erkenntnistheorie behandelt. Das sind ohne Zweifel ihre großen Vorzüge, aber z. T. auch zugleich ihre Schwächen. Im übrigen gibt der Verfasser eine klare, übersichtliche Darstellung des erkenntnistheoretischen Gebietes, das er mit großer Sachkenntnis meistert.

3.—4. Wie in der „Einleitung" geht der der Verf. auch hier neue Wege. Klar und bestimmt ist das Gebiet abgegrenzt, in dem seine Psychologie sich bewegt. Sie will: 1. metaphysikfrei, 2. unphysiologisch sein, 3. auf dem einfachen, schlichten Beobachten fußen, 4. in einer Theorie des Psychischen wurzeln. Freilich scheint Müller zu übersehen, daß eine Psychologie, die auf eine Wesensbestimmung der Seele abzielt, noch keine Metaphysik, sondern nach Aristoteles und Thomas Physik ist. Auch Aristoteles ging von der einfachen, schlichten Beobachtung aus. Für ihn allerdings ist Seele der Untergrund der Lebenserscheinungen in der Körperwelt. Freilich können wir im Sinn der neueren Psychologie das Psychische vom Biologischen und Physiologischen abtrennen und als ein eigenes Gebiet betrachten. Das Psychische in diesem Sinn würde nur die Vorgänge des Kenntnisnehmens und Stellungnehmens umfassen. Dann stimmt aber die Begriffsbestimmung des Psychischen nicht, die der Verf. gibt, wenn er sagt: „Psychisch ist alles, was neben dem Physischen in lebenden Wesen zeitlich verläuft." Im übrigen ist das Werk klar und übersichtlich und anerkennenswert nach neuen Gesichtspunkten geordnet. In einzelnen Fragen berücksichtigt der Verf. nicht die experimentalpsychologische Literatur. So vertritt er zuweilen Auffassungen, die durch das Experiment widerlegt sind, z. B. in den Fragen der Aufmerksamkeit.

5. Auch wenn es Honecker im Vorwort nicht eigens betonte, daß er zwar bei den Alten, bei den „Österreichern" und bei den Phänomenologen in die Schule ging, aber doch im Ganzen wie in manchen Einzelheiten neue Bahnen zieht, so könnte dies dem aufmerksamen Leser des Werkes nicht lange verborgen bleiben. Schon die Einteilung der Logik verrät den selbständigen Denker. Er teilt sie nämlich ein in Gegenstandslehre, Bedeutungslehre und Denklehre. Das Werk bedeutet eine Erweiterung und Bereicherung der bisherigen Logik. Es führt ausgezeichnet in die logischen Probleme ein. Den Studierenden wird es ein willkommener, zuverlässiger Leitfaden sein.

Vgl. auch des Verfassers klares Buch: „Das Denken. Versuch einer gemeinverständlichen" Darstellung (VIII u. 150 S.), das 1925 im gleichen Verlag erschienen ist.

Dritte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie (Werl i. Westf. 4.—6. Aug. 1925), hrsg. vom Sekretariat der Lektorenkonferenz. Kloster Sigmaringen-Gorheim 1926.

Wir berichteten in dieser Zeitschr. VIII (1926), 393 f. über die Einrichtung von Lektorenkonferenzen in den deutschen Franziskanerprovinzen und begrüßten sie als Ausdruck eines zielbewußten Willens, den Geist der heiligen Wissenschaft, wie ihn die Kirche besonders von den Orden fordert, unter den studierenden Klerikern sowohl als unter den Professoren zu beleben und mit allen Mitteln zu fördern. Die Berichte von den bisherigen Konferenzen beweisen es allen, wie sehr die Söhne des hl. Franziskus das Gebot der Stunde erkannten und ihm in der Tat Folge zu leisten entschlossen sind. Die Veröffentlichung der Vorträge und Berichte der dritten Lektorenkonferenz reiht sich den früheren würdig an.

In einer Einleitung gibt B. Gölz eine lehrreiche Übersicht über die Tagung und die dort verhandelten Fragen. Der Sekretär der Konferenzen, C. Romeis, konnte in der Eröffnungsansprache auf das anerkennende Echo hinweisen, das die Konferenzen inzwischen in der wissenschaftlichen Fachwelt fanden. Dem Hauptgegenstand der Konferenz, der religiösen Erkenntnis, widmeten zwei berufene Vertreter, vom philosophischen Standpunkt aus E. Schlund, vom dogmatischen P. Schmoll, grundsätzliche und tiefdringende Abhandlungen, zwei Referate von programmatischer Bedeutung. Neben der Hauptkonferenz tagte eine philosophische und eine kirchengeschichtliche Arbeitsgemeinschaft. M. Demuth behandelt in lichtvollen Ausführungen die Phänomenologie Husserls, während B. Gölz ebenso besonnen wie scharfsichtig sich mit dem System Schelers auseinandersetzt. Tief und lebenswarm sind die Darlegungen von E. Müller über die Kirchengeschichte als Darstellung der Lebensäußerungen der Kirche nach ihrer zeitlichen Entwicklung im Aufbau der Theologie.

Rabel, Dr. Gabriele / Goethe und Kant. 2 Bde. 12° (XV und 600 S.). Langenzersdorf b. Wien (An den Mühlen 26) 1927, Selbstverlag. M. 12.50

Eine interessante Arbeit tritt hier an die Öffentlichkeit. Nur in jahrelangem, geduldigem Forschen und zäher, fleißiger Kleinarbeit konnte sie entstehen. Absicht der Verfasserin — wie sie selber ausdrücklich betont — war es nicht, Goethe und Kant in der Bedeutung ihrer Persönlichkeit und ihres Lebenswerkes miteinander zu vergleichen. Sie will vielmehr aus den Aussprüchen Goethes über Kant die innere, gedankliche Verwandtschaft der beiden Großen nachweisen. Das scheint auf den ersten Blick ein gewagtes Unterfangen, angesichts einer landläufigen Auffassung, als wären Goethe und Kant weltanschaulich Gegenpole. Literargeschichtlich arbeitete K. Vorländer der Verfasserin vor. Sie ließ es aber nicht dabei bewenden, etwa nur die Stellen heranzuziehen, wo Goethe ausdrücklich von Kant spricht, sondern sie bemühte sich auch, die Gedanken aus dem Schrifttum Goethes herauszuholen, die mit Kant übereinstimmen. Dabei hielt sie sich vor allem an die Randbemerkungen und Anstreichungen, die Goethe in seinem Handexemplar von Kants Werken anbrachte. Wir dürfen allerdings nicht verkennen, daß bei dieser Art von Vergleichen dem subjektiven Urteil ein großer Spielraum bleibt. Hier liegt der schwache Punkt der sonst verdienstvollen Arbeit. In den Folgerungen mag man vielleicht nicht so weit gehen wie die Verfasserin; aber man muß auf Grund ihrer Forschung die bisherige Auffassung von der weltanschaulichen Verschiedenheit von Goethe und Kant doch einer nicht unwesentlichen Berichtigung unterziehen. Darin ruht der bleibende Wert dieses Werkes, das weit mehr als ungeistige „Sitz- und Schwitzgelehrsamkeit" ist.

Zur Bonsen, Friedr. / Zwischen Leben und Tod. Zur Psychologie der letzten Stunde. kl. 4° (173 S.) Düsseldorf o. J. Schwann. Geb. M. 6.—

Für alle hat die Todesstunde etwas Ernstes. Die Vorgänge, die sich im Bewußtsein des Sterbenden abspielen, sind von großer Wichtigkeit und eines erhöhten Interesses würdig. Der berufene Verfasser läßt uns

in seinem einzigartigen Werk einen Blick in die geheimnisvolle Welt des Sterbenden tun. Das Buch spricht und wirbt für sich selber. Die Kritik bei der Sammlung und Auswertung des Materiales fehlt nicht. Ob alles glaubwürdig und haltbar ist, kann vorläufig weder positiv noch negativ entschieden werden. Vieles berührt sich mit dem Gebiet des Okkulten.

Lippert, Peter SJ. / Die Weltanschauung des Katholizismus. gr. 8° (113 S.) Leipzig 1926, E. Reinicke. Kart. M. 5.—

P. Lippert ist vielleicht die markanteste Persönlichkeit unter den religiösen Schriftstellern der Gegenwart. Er ist ganz Aktualität. Das ist der am meisten charakteristische Zug an ihm. Das Katholische in Lehre und Einrichtung hat heute aufgehört, von der modernen Welt verachtet und mißachtet zu werden. Überall weckt Sehnsucht das Interesse an ihm, und zwar zunächst in weltanschaulicher Einstellung. Es ist eine dringende Pflicht, es von katholischer Seite als Weltanschauung zu bieten. Lippert hat diese Aufgabe in dem vorliegenden Werk glänzend gelöst. Weil er die moderne Psyche versteht, wird er auch von ihr verstanden.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Dyroff, Dr. Ad. / Religion und Moral. Berlin (SW 68) 1925, F. Dümmler. M. 2.–

Diese Darlegungen behandeln eine höchst aktuelle Frage: das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit. Sie wollen vor allem zeigen, „1. daß der Gegenstand einer religionslosen Moral zu dürftig ist; 2. daß ihr Inhalt entweder zu abstrakt und zu vag oder zu ungewiß und zu schwankend ist, um unserm ununterdrückbaren Bedürfnis nach möglichst konkreten und sicheren Geboten zu genügen; 3. daß ihr Umfang zu eng ist, um von den Grenzen unseres sittlichen Menschentums zu den übrigen Grundtendenzen unserer Gesamtnatur hinüberzufinden." Darum ist der Einzelmensch wie der Staat nicht bloß auf die Moral, sondern auch auf die Religion hingewiesen, muß sie suchen und fördern.

P. Chrysost. Panfoeder / Jerusalem.

Korff, Heinr. / Biographia Catholica. Verzeichnis von Werken über Jesus Christus sowie über Heilige, Selige, Ordensleute, ehrwürdige und fromme Personen, Konvertiten, Meister der christlichen Kunst, hervorragende katholische Männer. 1870—1926. gr. 8° (VIII S. u. 280 Sp.) Freiburg 1927, Herder. M. 6.50; Gzl. 6.75; durchschossen in Hldr. 11.—

Den Reichtum und Wert solch einer Veröffentlichung, die zugleich von ausdauernder und entsagungsvoller Arbeit kündet, gibt schon der Untertitel an. Das überaus nützliche bibliographische Nachschlagewerk orientiert in seinen Abschnitten: Christusliteratur, mit Werken eigentlich biographischen Charakters, Leben einzelner Persönlichkeiten, dem weitaus umfangreichsten Teil des ganzen Werkes, und Lebensbilder in Sammelausgaben nahezu erschöpfend über die seit 1870 in deutscher Sprache erschienene umfassende biographische und religiöse Literatur, die sich an die gen. Gruppen heiliger oder sonst bedeutender katholischer Persönlichkeiten aller Zeiten und Länder anschloß. Stichproben ergaben, daß man in diesem Buch einen sehr zuverlässigen Ratgeber gewinnt. Man wird in wenigen Fällen ein bestimmtes Werk vergeblich suchen oder sonstige Versehen feststellen. Eine Frage ist, ob nicht auch bedeutendere Arbeiten in Zeitschriften, nicht nur als Sonderdrucke, zu berücksichtigen waren, die an Wert höher stehen als Hunderte frommer Büchlein. Allen Bibliotheken ist die Biogr. Cath. unentbehrlich; Seelsorgern, Lehrpersonen, literarischen Beratern, geistig interessierten Katholiken und Nichtkatholiken leistet sie gute Dienste.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Pastoral und Liturgik

Liertz, Dr. Rhaban / Vor den Toren der Ehe. Ein Buch für alle, die das Glück der Ehe suchen. kl. 8° (109 S.) Recklinghausen 1927, Verl. Visarius. M. 1.75

Rhaban Liertz hat unbestreitbar das Verdienst, den guten Kern, der in der Psychoanalyse steckt, aus seinen materialistischen Verschüttungen herausgeholt und ihn den katholischen Auffassungen von Seele, Religion und Sittlichkeit, somit der Praxis katholischen Lebens dienstbar gemacht zu haben. So sei in diesem Zusammenhang anerkennend auch sein neuestes Werkchen „Erziehung und Seelsorge. Ihr Ge-

winn aus seelenaufschließender Forschung" (München, Kösel & Pustet) gestreift.

Eines dürfen wir freilich niemals vergessen: Die Psychoanalyse behandelt Fragen, bei deren Beantwortung neben dem Mediziner auch der Theologe ein entscheidendes Wort mitzureden hat, und dies um so mehr, als der Mediziner mitunter einer Richtung zuneigt, die dem religiös-sittlichen Empfinden nicht ganz gerecht wird. So ist z. B. das Eheelend heute derart angewachsen, daß man ihm auf jede Weise steuern muß. Die Frage der Ehe aber ist eine von denen, die medizinisch allein nie gelöst werden können; der Mediziner beachtet nur einseitig die natürlichen Faktoren. Es handelt sich aber gar nicht um ausschließlich natürliche Faktoren, sondern es spielen da Einflüsse aus dem Bereich der Übernatur mit herein. Die Erbsünde ist und bleibt eine Tatsache, ohne die wir die menschliche Natur in vielen Bezügen gar nicht richtig verstehen können. Das gilt auch von der Ehe.

Wir erkennen sehr gerne das aufrichtige Bestreben des Verfassers an, überall dem religiös-sittlichen Empfinden gerecht zu werden. Nur das eine Bedenken bleibt uns, ob es notwendig oder auch nur wünschenswert ist, von dem Geheimnis alle Schleier hinwegzuziehen, mit denen Gott und die Natur den ehelichen Akt und alles, was damit zusammenhängt, einhüllten. Eine vernünftige Aufklärung ist Recht und Pflicht; aber sie darf, wenn sie nicht mehr schaden als nützen soll, gewisse Grenzen nicht überschreiten. Daran sind auch Ärzte gebunden, wenn sie nicht rein fachwissenschaftlich, sondern für das Volk schreiben. Der Verfasser hielt sich nicht in allen Punkten an diese Norm. Damit aber soll der Wert seiner Schrift an sich nicht angetastet sein. Wir möchten nur wünschen, daß das Vertrauen, dessen er sich in weiten katholischen Kreisen erfreut, nicht geschmälert wird. Geschah früher zu wenig an Aufklärung, so jetzt leider oftmals zu viel.

P. Alois Mager / Beuron-Salzburg.

Grazioli, Prof. Angelo / La Confessione dei Giovanetti. Note pratiche di Theologia Morale. kl. 8° (XI u. 91 S.) Turin (118) 1925, Marietti. Lir. 3.—

Gerson schrieb einst, die Kirchenreform müsse mit der Jugend beginnen. Darum wird man gern zustimmen, wenn hier der Beichte Jugendlicher besondere Bedeutung zuerkannt ist. Verf. behandelt ihre Wichtigkeit und ihren Gegenstand, ferner die Eigenschaften des Beichtvaters als Richter, Arzt, Lehrer und Führer. Bietet das Büchlein auch nichts wesentlich Neues — auch nichts Apartes, so ist es doch eine geschickte Zusammenstellung dessen, was besonders für den Beichtvater der Jugend von Bedeutung ist. Es zeichnet sich vor allem durch Zuverlässigkeit der Lehre und praktische Brauchbarkeit aus. Insbesondere wird man den Ausführungen über die Wichtigkeit fähiger Lehrer und Führer zustimmen.

P. Chrysost. Panfoeder / Jerusalem.

Rippel, Greg. / Die Schönheit der katholischen Kirche, dargestellt in ihren äußeren Gebräuchen in und außer dem Gottesdienst für das Christenvolk. Neubearb. v. H. Himioben. 30. Aufl. mit Vorrede u. Nachtrag von P. J. Stützle O. S. B. 8° (VIII u. 534 S.) Mit Titelbild. Mainz 1927, Kirchheim. Gzl. M. 4.50

Das erstmals 1723 in Straßburg veröffentlichte Buch besitzt bereits ein Leben von gut zwei Jahrhunderten und hat in über 100000 Exemplaren viel zur religiösen Belehrung der deutschen Lesewelt beigetragen. Es ist darum ein ehrwürdiges Buch, dem ein Weiterwirken in der zeitgemäßen Gestaltung gesichert ist.

Heinrich Himiobens (gest. 1860) Umarbeitung von Gregor Rippels (gest. 1729) populärwissenschaftlicher Verteidigungsschrift „Altertum, Ursprung und Bedeutung aller ... Ceremonien" zu einem gemütvollen katholischen Haus- und Volksbuch bekundete einen Meistergriff. Das neue Gepräge und der neue Ton sind indessen nach dem Erscheinen des bahnbrechenden und zündenden Génie du Christianisme (1802) Chateaubriands und des tiefen und gefühlsinnigen Buches „Geist des Christentums" (1835) von Fr. A. Staudenmaier leicht verständlich. Schon der neue Titel kennzeichnet die Umprägung; indessen hat sich der Mainzer Domherr auf Kirchenjahr und Sakramente beschränkt.

In der vorliegenden neuesten Ausgabe ist Himiobens Fassung von 1841 unberührt gelassen; so leider auch die atomartige und künstliche Aufteilung des römischen Meß-

ritus in Erinnerung an Einzelheiten des Leidens Christi (374 ff.). Die spärlichen Quellenangaben der seltenen Fußnoten erheischten eine Glättung. Mit einem (fehlgedruckten) Hinweis auf Ambrosius' De obitu Satyri findet man z. B. nur schwer den lateinischen Urtext im II. Buch, Nr. 2 der Trauer- und Trostschrift De excessu fratris sui Satyri, die hier um 380 bereits die Feier des Siebten beurkundet.

In einem dankenswerten Anhang bietet der neue Herausgeber fünf eigene Kapitel, die über neuere Feste und den Portiunkula-Ablaß unterrichten. Das dritte z. B. ist dem jüngsten Hochfeste vom Königtum Christi gewidmet. Im Schlußkapitel über das römische Allerseelenfest ist seine Verflechtung mit der benediktinischen Überlieferung und Übung gebührend berührt. Vielleicht bringt eine kommende Auflage mit einem Wort über Rippel und Himioben auch eine liturgische Betrachtung über das mit einer Oktav ausgezeichnete österliche Schutzfest des hl. Joseph. Auf den nachträglichen Seiten IX f. sind dankenswerte und in einem Volksbuch notwendige kirchenrechtliche Berichtigungen zum alten Texte Himiobens nach dem neuesten Stand angebracht. Das Geschichtliche böte wohl reicheren Anlaß zu Verbesserungen. Gewand und Preis empfehlen das Buch mehr als der Druck.

P. Anselm Manser / Beuron.

Liturgische Lebensweihe der katholischen Familie. Lateinisch-deutsch. In Verbindung mit E. Drinkwelder OSB. bearb. von der Münchener Bundesjugend des Katholischen Frauenbundes. gr. 8° (206 S.) München 1927, Theatiner-Verlag. Gzl. M. 6.—

Aus dem Bestreben, die heiligen Sakramente, Segnungen und Gebete der Kirche den Gläubigen näherzubringen, erwuchs dies Buch. In fünf großen Abschnitten: Gründung der katholischen Familie, Alltagsweihe und denkwürdige Tage, Des Kindes Geburt und Wiedergeburt, In Krankheit und Not, Zur ewigen Heimat, gibt es der Familie das Geleite durchs Leben. Der erste Abschnitt gibt die vollständige Brautmesse mit den unveränderlichen Teilen des Ordo Missae, der dritte auch den Ritus der heiligen Firmung. Die Texte, die wörtlich und unverkürzt aus den liturgischen Büchern übernommen wurden, sind lateinisch-deutsch geboten, soweit sie bloß auszugsweise wiedergegeben oder selbständig zusammengestellt sind, nur deutsch. Sinn und Gehalt der heiligen Handlungen erschließen jeweils kurze Einführungen.

Die meisten dieser Riten und Segnungen stammen aus dem römischen Rituale, nicht die Segnung der Hochzeitsausstattung, des Weines nach der Brautmesse, eines kranken Erwachsenen in dieser Form, der Ritus der Trauung und der Goldenen Hochzeit. Bei ihnen sollte wenigstens — vgl. die entsprechenden Bändchen der Laacher Liturgischen Volksbüchlein — angegeben werden, in welchen Diözesen sie Geltung haben. Ferner sollten Psalmen, auf die bloß verwiesen ist (S. 155, 161, 188), besser im Buche selber abgedruckt sein. An einzelnen Stellen stören kleine Unebenheiten im sprachlichen Ausdruck und in der Interpunktion. Die Ausstattung ist die gewohnte schlicht vornehme des Theatiner-Verlags; nur wünschte man ein handlicheres Format zum Mitnehmen in die Kirche. Im ganzen kann man das Erscheinen eines solchen Buches im Interesse unserer katholischen Familien aufs freudigste begrüßen.

P. Eugen Hiestand / Beuron.

Eisenhofer, Dr. Ludw. / Grundriß der katholischen Liturgik. 2. und 3. verb. Aufl. [Herders Theol. Grundrisse]. kl. 8° (XII u. 327 S.) Freiburg 1926, Herder. Hlbl. M. 4.80

Ein geschichtlicher Rückblick auf die Entwicklung der äußeren Formen des katholischen Gottesdienstes wirft auch viel Licht auf unsere heutige katholische Liturgie, die ja in den ältesten christlichen Jahrhunderten wurzelt. Man ist dankbar, wenn sich ein zuverlässiger Führer auf diesen vielverschlungenen Wegen anbietet. An der Hand des Eisenhoferschen Grundrisses dürfen wir den Gang durch die Geschichte unserer Gottesdienstformen ruhig wagen. In mühevoller Arbeit hat der Verf. aus der reichen Literatur, verständnisvoll sichtend und ruhig abwägend, alles Wissenswerte der allgemeinen (Formen der katholischen Liturgie, der gottesdienstliche Raum, das Kirchenjahr) und speziellen (Meßopfer, Sakramente und Sakramentalien, Breviergebet) Liturgik zusammengetragen und

bietet so eine geschichtliche Überschau und klare Einblicke in das Werden und Wesen unserer katholischen Liturgie. Sehr wertvoll ist die Angabe der wichtigsten Literatur vor den einzelnen Kapiteln; vielleicht könnten auch wichtige Zeitschriftenartikel angeführt werden. Beim 11.—13. Kapitel vermißt man den Hinweis auf die beiden feinsinnigen Heftchen von R. Guardini, Von heiligen Zeichen (Matthias-Grünewald-Verlag Mainz, 3. Aufl. 1926). Was § 71,1 über die Laudes nach der Regel des hl. Benedikt gesagt ist, gilt nach Kap. 8 nur für die Sommerszeit. Das gediegen ausgestattete Büchlein sei Geistlichen und allen Liturgiefreunden aufs wärmste empfohlen.

P. Pius Bihlmeyer / Beuron.

Sleumer, Prof. Dr. Alb. / Kirchenlateinisches Wörterbuch. Ausführliches Wörterverzeichnis zum Römischen Missale, Breviarium, Rituale, Graduale, Pontificale, Caeremoniale, Martyrologium, sowie zur Vulgata und zum Codex juris canonici; desgleichen zu den Proprien der Bistümer Deutschlands, Österreichs, Ungarns, Luxemburgs, der Schweiz und zahlreicher kirchlicher Orden und Kongregationen. 2. sehr verm. Aufl. des „Liturgischen Lexikons" unter umfassendster Mitarbeit von Benefiziat Jos. Schmid herausgegeben. gr. 8° (840 S.) Limburg a. d. L. 1926, Gebr. Steffen. M. 27.—; geb. 30.—

Der auf liturgisch-pastorellem Gebiet äusserst regsame Verlag Gebr. Steffen erwarb sich ein großes Verdienst, daß er dieses Standardwerk des unermüdlichen Altmeisters übernommen hat. Es steckt darin ein gewaltiges Stück Arbeit, die dem angehenden Theologen, dem psallierenden und wirkenden Priester, den Mitgliedern von Klöstern und Instituten und nicht wenig auch dem interessierten Laien weitgehende Aufschlüsse in sprachlicher, geschichtlicher, geographischer, liturgischer und wohl noch anderer Hinsicht vermittelt. Die Vorrede läßt schon erkennen, wie ernst der Bearbeiter, von mancherlei Helfern und Ratgebern unterstützt, seine Aufgabe nahm. Die von Dr. B. Rötter beigesteuerte „Anleitung zur richtigen Aussprache des Lateins" (17 ff.) wurde, ergänzt durch eine ähnliche Studie: „Praktische Winke für die Feststellung der lateinischen Quantität", im gleichen Verlag als selbständige Broschüre: „Die Aussprache des Lateinischen" vorgelegt. Die zwei Abkürzungsverzeichnisse (56 ff.) sind willkommene Schlüssel zum Verständnis des sorgfältig gearbeiteten, musterhaft gedruckten Werkes, das allen genannten Interessenten dringlich zu empfehlen ist.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Söhner, P. Leo OSB. / Zehn Missionslieder. Für eine Singstimme mit Orgelbegleitung komponiert. St. Ottilien (Obb.), Missionsverlag. Partitur (für Orgel und Singstimme) in kl. Quart M. 1.50; Singstimme in Oktav M. —.30

P. Söhner schreibt einen mehrstimmigen Satz von oft vollendeter Schönheit. Das Tiefste der einzelnen Gedichte weiß er herauszuheben, auszudeuten und zu verklären. Eines nur bedauere ich, daß er sich allzuviel noch von dem beeinflussen läßt, was bisher als zu einem Kirchenliede gehörend aufgefaßt wurde. Warum hat er sich nicht auch in seiner Melodiebildung ganz von dem feinen, warmen und freikünstlerisch schaffenden Geiste leiten lassen, der seine Harmonien inspiriert hat? Er hätte das Zeug dazu, unserem Kirchenliede neues, frisches Leben zu geben. Seine Missionslieder seien aufs wärmste empfohlen. Eine wahre Perle ist das Lied „St. Benedikt".

P. Dominikus Johner / Beuron.

Schöne Literatur

Lienert, P. Konr. OSB. / Der moderne Redner. Eine Einführung in die Redekunst nebst einer kurzen Geschichte der Beredsamkeit und einer Sammlung vollständiger Reden aus neuester Zeit zum Gebrauch in Schulen und zum Selbstunterricht. 6. umg. Aufl. 8° (405 S) Einsiedeln 1925, Benziger. M. 5.—; Gzl. 6—

In der langjährigen Lehrtätigkeit entstanden, bewährt, vervollkommnet und den neueren Bedürfnissen immer mehr angepaßt, liegt uns hier eine ausgereifte Frucht vor. Der erste Teil (12—163) enthält die systematische Darstellung der allgemeinen und besonderen Rhetorik; der zweite (164 bis 209) bietet eine kurze Geschichte der weltlichen Beredsamkeit. Eine gut ausgewählte Sammlung von 15 vollständigen wertvollen

Reden aus der neuesten Zeit, in der Form mustergültig, dem Inhalte nach vorwiegend apologetischen Charakters bildet den dritten Teil (210—393). Dem übersichtlichen Inhaltsverzeichnis geht (394—401) ein gutes Register für den ersten Teil vorher. Die Erfahrung des Verfassers, jetzigen Dekans von Einsiedeln, und die wiederholten Neuauflagen des Buches sprechen laut für seine Gediegenheit wie für seine Brauchbarkeit und empfehlen es nachhaltig.

P. Hieron. Kiene / Beuron-Kellenried.

Sheehan, Patr. A. / Der Erfolg des Mißerfolges. Übers. von Th. Metzler. 8° (690 S.) Steyl (Kaldenkirchen, Rhld.), Missionsdruckerei. Gzl. M. 7.—

In den achtziger Jahren begann Sheehan, der irische Priester, seine schriftstellerische Tätigkeit. Die erste größere Erzählung hieß: „Gottfried Austin", eine Schulgeschichte. Ein paar Jahre später, als ihm mehr Muse vergönnt war, erweiterte er diese Erzählung und gab ihr den Titel: „Der Erfolg des Mißerfolges". Das klingt etwas seltsam, trifft aber den Kern. Austin, ein fähiger Kopf, will das Leben meistern ohne Gott, nur mit Wissenschaft und Schönheit. Das Ergebnis ist ein völliger Mißerfolg. Aber gerade dieser Mißerfolg öffnet ihm die Augen. Des Lebens unerbittliche Wirklichkeiten haben ihn gemeistert; nach Jahren findet er zu Gott heim, wird Priester und Ordensmann.

Das Buch Sheehans hat, bloß künstlerisch gewertet, seine Schwächen; manche Überlegungen sind zu weit ausgesponnen. Aber nichtsdestoweniger ist es sehr zu empfehlen. Es geht in die Tiefe, wirft Fragen über Fragen auf, die gerade wieder in der Gegenwart uns Katholiken auf die Seele brennen: Erziehung und Schule, Wissen und Glauben, Religion uud Kultur. Die Antworten ergeben sich eindeutig in entschieden katholischem Sinne. Über Freundschaft werden sehr schöne und beherzigenswerte Dinge gesagt. In eindringlichst gewinnender Weise werden soziale Fragen, das Laienapostolat behandelt. — Solch ein Buch verlangt reges Mitdenken und eignet sich kaum zur Einleitung eines Verdauungsschläfchens. Möchte es zumal von unseren Gebildeten, den für unser katholisches Geistesleben Verantwortlichen, gelesen werden. Obwohl vor Jahrzehnten schon geschrieben, ist es doch wie für unsere Tage berechnet. Es könnte ringenden Menschen Wegweiser werden.

P. Alfons Hug / Neresheim.

Sheehan, Patr. Aug. / Die Gräber von Kilmorna. Eine Geschichte von Anno' 67. Genehmigte Übersetzuug von O. Jacob. kl. 8° (382 S.) Einsiedeln o. J., Benziger. Geb. M. 6.—

„Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde." Und wenn diese Liebe nicht nur den einzelnen Freund, wenn sie alle Menschen der Heimat, der Erde, die uns trägt, umfaßt, dann ist sie noch größer — aber auch schmerzlicher. Eine solch schmerzhaft starke Liebe eines idealen jungen Mannes zu seiner irdischen Heimat läßt uns der Verfasser in seinem letzten Buch erleben, äußerlich kühl, einfach, fast hart mitunter, innerlich aber von ganz tiefer, verhaltener Glut, die unwillkürlich mitreißt und erschüttert. Der Held ist durch äußere und innere Leiden tatsächlich sein Leben lang zum Martyrer geworden für die heilige Sache seines Volkes und wird schließlich bei einem wilden Wahlkampf durch einen Steinwurf getötet. So stirbt er, ein Opfer des Volkes, das er über alles geliebt. Äußerlich betrachtet ist sein Leben ein Fiasko — innerlich ist es ein wunderbarer Sieg der Idee, der Liebe, die sich selbst vergißt um der anderen willen . . .

Die tiefe Tragik dieser mit Herzblut geschriebenen Erzählung aus der irischen Geschichte wird leise gelöst durch die tiefe Religiosität ihres Helden, sanft überglänzt durch die Hoffnung auf die andere Heimat, wo nicht das gewertet wird, was der Mensch erreichte, sondern das, wonach er in Sehnsucht verlangte. — Mit ganz feiner, treffender Ironie sind die kulturellen Zustände Irlands zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts gezeichnet und damit auch unsrer durch Maschine und Hyperkultur zerrütteten Zeit. Ein Buch, das gerade in dieser Hinsicht unsrer Zeit tief not tut und ihr in hellem, von Gott kommendem Lichte die wahrhafte Vaterlandsliebe zeigt, fern von aller krankhaften Übertreibung, aber auch fern vom Weltbürgertum der Moderne. Heimatverwurzelte Menschen wird es mit opferbereiter Liebe erfüllen, die ihr Leben hingibt für die Rettung ihres Volkes.

P. Timotheus Kranich / Beuron.

Schelver, Hugo von / Sonnwendfeuer. Roman a. d. österr. Bergen. 8° (216 S.)
— **Die Mondscheingräfin.** Roman aus den Zeiten der Bauernaufstände im Egerland. kl. 8° (VIII u. 404 S.) Beide Karlsruhe, Badenia. Je Gzl. M. 4.—

Ein Benediktiner aus Steiermarks Bergen schildert in edler Sprache und mit lebenswarmer, persönlicher Teilnahme Schauplatz und Hauptgestalten in zwei Romanen, die nach Inhalt und Umwelt ganz verschiedenen Epochen angehören. Der erste führt in die Zeit, da die Sonnwendfeuer heidnischen Kultes am Verglimmen waren, in die Jugend des germanischen Christentums. Wir verfolgen das stille Werben und Wirken des milden Mönches und Glaubensboten bis hinein in die konkreten Verhältnisse eines Familienkreises; wir empfinden die Tragik der Konflikte und die schließliche Lösung im verklärenden Lichte des christlichen Gedankens spannend bis zum Ende mit. Einen besondern Reiz bietet die frische Ursprünglichkeit der Personen und die einbezogene Entstehungslegende des steirischen Gnadenorts Mariazell.

Sieben Jahrhunderte später spielt die bewegtere Handlung des Romans vom Egerland. Zwischen den Erben des aussterbenden Adelsgeschlechtes von Schwanberg und dem auf Grund verhängnisvoller Täuschung hartnäckig um das Schwanbergsche Schloß und Wappen ringenden Muckbauern steht dessen erlesenes Töchterchen Edeltraut, wegen des Vaters hochfliegenden Absichten von den Leuten „Mondscheingräfin" geheißen. Sie wird der gute Engel für den verblendeten Vater, hüben und drüben ein Friedensapostel über Blutvergießen und Todesringen hinaus. Um ihre jungfräulich tapfere Lichtgestalt gruppierte sich mehr und mehr das ganze Geschehen; ihr hochgemuter Sinn bringt die Lösung. Beide Romane entbehren der Problematik und des Raffinements moderner Erzeugnisse. Dafür eignet ihnen eine romantisch-edle Darstellung, werden kerngesunde Menschen vorgeführt und ist alles von echt christlichem Geiste durchweht.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Svenson, Jon / Abenteuer auf den Inseln. Nonnis Erlebnisse auf Seeland und Fünen. Mit 12 Bildern. kl. 8° (VI u. 324 S.) Freiburg 1927, Herder. Gzl. M. 4.60

Das neueste Werk Svensons bildet eine Fortsetzung seiner bisherigen Jugendgeschichte, die er in den früher erschienenen Büchern: „Sonnentage", „Nonni" und „Die Stadt am Meer" niedergelegt hat. Es sind Erinnerungen köstlichster Art aus einem jugendfrohen Studentenleben in Kopenhagen; Schilderungen harmloser wie gefahrvoller Abenteuer auf seinen Ferienwanderungen durch die dänischen Inseln Seeland und Fünen. Wer Svenson persönlich kennen zu lernen die Freude hatte, der glaubt es gern, daß er „sich selbst als den glücklichsten Knaben der Welt fühlte", und er weiß, daß Svenson auch andere, selbst Erwachsene durch seinen köstlichen Humor, seinen offenen Sinn für alle Naturschönheiten, diese Spuren der göttlichen Urschönheit, seine Dankbarkeit wie seine Freundestreue glücklich und froh zu machen versteht. Gerade der heutigen Jugend ist so eine naturreine, ungetrübte Freude voll Aufgeschlossenheit für alles Schöne, ohne jede Renommier- und Problemsucht vonnöten. Der Grund aber, in dem Svensons tiefstes Wesen wurzelt, die Quelle, aus welcher seine problemlose Freude sprudelt, ist ihm von einer liebenden Mutter aufgedeckt worden.

P. Paulus Weißenberger / Neresheim.

Le Fort, Gertr. von / Hymnen an die Kirche. [Theatiner Drucke, IV. Bd.]. gr. 8° (53 S.) München 1924, Theatiner-Verlag. Geb. M. 4.50

Weniger in ihrem literarischen Werte gewürdigt als wärmstens empfohlen sei diese feine, festliche Theatinergabe, in der ein lyrisch-religiöses Gemüt ihr Tiefstes ausspricht, nicht in poetischen Kabinettstückchen, sondern in unversieglichem Rufen und Meditieren und Beten vor dem großen Gott und der heiligen Kirche, in bewegter Wechselrede mit dem Allmächtigen und der Mutter Kirche. Die Prologworte: „Herr, es liegt ein Traum von dir in meiner Seele . . ., aber ich habe kein Ruhen in allen meinen Kammern: ihre stillste ist noch wie ein einz'ger Schrei! Ihre letzte ist noch wie ein Vorsaal, ihre heiligste noch wie ein Harren, ihre dunkelste noch wie ein Lied vom Tag!" mögen als charakteristisches Motto für die gemütstiefen Ergüsse in diesen ergreifend schönen „Hymnen an die Kirche" gelten.

P. Justinus Uttenweiler / Beuron.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Zum St. Matthiasjubiläum in Trier

Am 1. September dieses Jahres waren 800 Jahre vergangen seit der Auffindung der Gebeine des heiligen Apostels Matthias in seinem altehrwürdigen Trierer Heiligtum. Bischof Franz Rudolf hatte wiederholt seine Diözesanen zur Mitfeier dieses Gedenktages eingeladen; so war der alten Bischofsstadt an der Mosel in der Jubiläumsfeier vom 1.—8. September von neuem eine große kirchliche Festfeier beschieden. Ihre Bedeutung wurde durch die Teilnahme des Apostolischen Nuntius, sowie durch die Anwesenheit von sechs Bischöfen und dreizehn Äbten einschließlich des hochw. Abtes Primas Fidelis von Stotzingen erhöht. Das Zusammenströmen von rund 200000 Pilgern aber ließ erkennen, wie sehr die rheinische Bevölkerung ihr Apostelheiligtum verehrt.

Die Vorbereitungsarbeiten zum Jubelfest hatten die Benediktiner zu leisten, die seit dem 22. Oktober 1922 wieder wie früher über ein Jahrtausend das Apostelgrab hüten. Wir verweisen diesbezüglich auf die Mitteilung im 4. Jhg. (1922) 472 und auf den instruktiven, durch Abbildungen illustrierten Aufsatz: „St. Matthias in Trier. Aus der tausendjährigen Geistesgeschichte einer rheinischen Abtei" im 7. Jhg. (1925), 321 ff., in dem P. Virgil Redlich besonders zwei Epochen religiös-kultureller Blüte im Kloster herausgehoben hat, die eine seit dem zehnten Jahrhundert unter dem Einfluß der Reformbewegung von Cluny, die andere gegen Ende des Mittelalters. Bei dieser Gelegenheit sei auch die vom gleichen Verfasser gearbeitete anregende Monographie über Abt Johann Rode (1421—39) von St. Matthias namhaft gemacht, die 1923 als 11. Heft der von von Abt I. Herwegen redigierten „Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens" im Aschendorffschen Verlag zu Münster i. W. erschienen ist. Sie stellt diesen großen deutschen Reformabt wirkungsvoll in die geistigen Bewegungen seiner Zeit und zeichnet ihn als weitblickenden Träger und Erneuerer benediktinischen Geistes, der über den Bannkreis seines Klosters hinaus nachhaltig wirkte.

Die Mönche der wiedererstandenen Abtei haben schon in den vergangenen fünf Jahren durch liebevolle Förderung der Wallfahrt und würdige Feier des liturgischen Gottesdienstes indirekt dem Jubelfeste vorgearbeitet. Seit Beginn dieses Jahres wirkten sie durch die schlichte, liturgisch-monastisch eingestellte illustrierte Monatschrift „Matthiasbote" auf weitere Kreise im gleichen Sinn. Die näheren Vorbereitungen galten u. a. einer den veränderten Benützungsverhältnissen entsprechenden Umgestaltung im Inneren der Basilika, die bereits unter dem früheren, so verdienten Pfarrer von St. Matthias, Jakob Treitz, einer gründlichen und glücklichen Renovierung unterzogen worden war. Unter Leitung der Kölner Diözesanbaumeister Renard und van Geisten wurde die alte Anordnung des Chores wiederhergestellt, d. h. der Hochaltar in die Tiefe der Apsis gerückt und das Apostelgrab von dort in den Vorchor zurückverlegt. Die heiligen Gebeine ruhen nun in einem neuen, prächtigen Schrein, in unmittelbarer Verbindung mit dem künstlerisch bedeutenden neuen Apostelaltar, der jetzt einen Ehrenplatz in der Kirche einnimmt. Zwischen Hochaltar und Apostelgrab fügen sich die neuen Chorstallen sehr glücklich in das architektonische Bild ein. Auch die Sakramentskapelle wurde künstlerisch erneuert. Besondere Bewunderung aber erregte die neue Gnadenkapelle. Die Fassung des altehrwürdigen Gnadenbildes und die Ausmalung des Raumes verdankt die Abtei St. Matthias der Kunstfertigkeit des P. Ephraem König von Beuron.

Eine große Männerprozession geleitete am 31. August unter Führung des Apostolischen Nuntius Pacelli und im Beisein des Trierer Weihbischofs und dreier Äbte das Haupt des hl. Matthias, das im Trierer Domschatz aufbewahrt wird, von der Kathedrale nach der St. Matthiaskirche hinaus. Dort hielt der Vertreter des Hl. Vaters eine längere, warm empfundene Ansprache und öffnete dann den alten Zinnschrein mit den heiligen Reliquien, die während der Festtage den Pilgern sichtbar ausgestellt blieben. Das St. Matthiasjubiläum wurde als ein rein religiöses Fest begangen, mit dem keinerlei welt-

liche Feiern verbunden waren: Morgens stille heilige Messen mit Sakramentenempfang, täglich Pontifikalamt und -vesper, abends jeweils Predigt zu Ehren des hl. Matthias von Angehörigen verschiedener Orden. In den Zwischenzeiten aber zogen die Hunderte und Tausende in stiller Ehrfurcht vorbei am Apostelschrein mit den heiligen Reliquien, vor denen Kleriker fromme Ehrenwache hielten. Seit Sonntag, dem 4. September, an dem über 40000 Pilger das Heiligtum besuchten, durften die Prozessionen selbst während der Pontifikalfunktionen am Apostelgrabe vorüberziehen. Das Pontifikalamt am 1. Sept. feierte der Apostolische Nuntius, am Sonntag den 4. Sept. Bischof Bornewasser von Trier, an Mariä Geburt als dem Schlußtage Abt Laurentius Zeller, der Hüter des ehrwürdigen Heiligtums, an den übrigen Tagen fünf weitere anwesende Bischöfe. Die Pontifikalvespern nach dem monastischen Ritus waren den zum Jubiläum erschienenen Äbten vorbehalten; deren erste hielt Abt Ildefons Herwegen von Maria Laach, während die vom Beuroner Erzabt Raphael Walzer am 8. September gehaltene Vesper den festlichen Abschluß der herrlichen Jubiläumsgottesdienste bildete. Den Gesang bei den schön verlaufenen Feiern übernahm der Kirchenchor im Wechsel mit dem Mönchschor der Abtei. Bei allen Pontifikalfunktionen wurde ausschließlich der gregorianische Choral gesungen. Bischöfe und Priester und Laien aus allen Berufen und Ständen waren voller Freude über dieses Singen, das doch ein wirkliches Beten gewesen sei. Als literarisches Erinnerungsmal an die große Jubelfeier hat die Abtei St. Matthias eine billige, gefällige, 112 Seiten starke, schön ausgestattete und bebilderte Festschrift veröffentlicht, um „allen Verehrern des heiligen Glaubensboten und Freunden der Abtei von Vergangenheit und Gegenwart“ zu erzählen. Eine hochfestliche Gabe bedeutet das kunsthistorische Werk von Nik. Irsch: „Die Trierer Abteikirche St. Matthias“ etc. (B. Filser, Augsburg).

„Welch begeisternde Erinnerungen für Ihre Klosterfamilie!“ schrieb Bischof Korum an Erzabt Plazidus Wolter, als schon vor Jahrzehnten Verhandlungen über die Wiedererrichtung der alten St. Matthiasabtei im Gange waren. Nicht nur Erinnerungen übernahmen die Benediktiner bei ihrem Einzug in Trier; in ihren Heiligtümern birgt die ehrwürdige St. Matthiasbasilika als Erbe einer großen Vergangenheit Lebenswerte, deren unverminderte Bedeutung für die Allgemeinheit auch in den Tagen des Jubiläums offenbar wurde. Andrerseits hat die Teilnahme von Hunderttausenden gezeigt, wie viel Glaubensstärke noch im Volke lebt, und mit Recht sagte der Apostolische Nuntius in seiner Ansprache: „Ich grüße und segne das treue, gläubige, in aller Not und Heimsuchung unverdrossene und frohherzige Volk, dessen schöne Heimat kennen zu lernen mir eine Freude, dessen Glauben und Treue zu schauen mir Trost und heilige Erbauung war.“

Jubelfeier in Ettal. Der 22. August war ein Freudentag für die neue Ettaler Klosterfamilie. Ihr erster Abt, Willibald Wolffsteiner, feierte in seltener Frische sein Goldenes Profeßjubiläum. Zu München (8. August 1855) geboren und ausgebildet trat er 1876 in den Orden St. Benedikts und legte am 15. August 1877 in die Hände des Erzabtes Maurus Wolter die heilige Profeß ab. Nach jahrelangem gesegneten Wirken in Volders, Emaus-Prag und besonders als Rektor der Oblatenschule und Prior in Seckau-Steiermark wurde er 1902 Novizenmeister, dann Prior und schließlich am 22. August 1907 Abt des wiedererstandenen Klosters Ettal in den bayerischen Alpen, um dessen inneren und äußeren Ausbau er sich die größten Verdienste erworben hat. Die Anerkennung dessen und die Verehrung für den greisen Prälaten und durchgeistigten Ordensmann kam bei der Jubiläumsfeier, zu der außer Weihbischof M. Buchberger von München acht Äbte und sonstige zahlreiche Festgäste erschienen, so recht zum Ausdruck. Besondere Freude löste das huldvolle Telegramm von Rom aus, das den Segen des Hl. Vaters übermittelte. Abtpräses Plazidus Glogger nahm die Jubelprofeß entgegen und hielt die aktuelle Festpredigt. Eine Lichterprozession mit dem Ettaler Gnadenbilde, der „Frau Stifterin von Ettal“, beschloß den festlichen, schönen Jubeltag.

Herausgegeben von der Erzabtei Beuron (Hohenzollern),
für die Schriftleitung verantwortlich: P. Willibrord Verkade,
gedruckt und verlegt vom Kunstverlag Beuron.

Inhalt

Aufsätze

Kleine Beiträge und Hinweise

Übersetzungen • Lesefrüchte

Besprochene Bücher

* Bücher mit vorgesetztem Stern sind in Aufsätzen oder sonstigen Beiträgen behandelt. Es sei auch darauf hingewiesen, daß viele schon unter Eingelaufene Schriften näherhin gekennzeichnet wurden.

Aus dem Orden des hl. Benediktus

Bildererklärungen

Kunstbeilagen

Textbilder